3 1761 08381324 6

Presented to the

LIBRARY

of the

UNIVERSITY OF TORONTO

by the

CANADIAN FOUNDATION

for

JEWISH CULTURE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf61gese

393 (63)

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Prof. Dr. M. BRANN.

Einundsechzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, FÜNFUNDZWANZIGSTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1917.

LIBRARY
MAR - 8 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
M6
Jg.61

„Der Fremde ist der Feind."

Ein Beitrag zur Fremdwörterfrage.

Von **M. Güdemann.**

Hand in Hand mit dem deutschen Kampf im Westen und Osten geht ein anderer deutscher Kampf — gegen die Fremdwörter. Der Schauplatz für jenen ist das Schlachtfeld, für diesen sind es die deutschen Zeitschriften und Tagesblätter. In dem Kampf gegen die Fremdwörter wird glücklicherweise kein Blut vergossen, sondern nur Tinte und Druckerschwärze, aber er hat auch seine großen Schwierigkeiten. Dies erkennt man schon daraus, daß er wiederholt, aber immer vergeblich geführt wurde. Schon vor einigen Jahrhunderten suchte der »Purismus«, das Sprachreinigungsbestreben, sich durchzusetzen, aber es begegnete ihm das Schlimmste, was einem Unternehmen begegnen kann, — er machte sich lächerlich. Denn es ist keine Sprachreinigung, sondern eher eine Sprachverunreinigung, die für Kanapee Lotterbett, für Mantel Windfang und ähnliche Ungereimtheiten zu gebrauchen empfiehlt. Ebenso erging es dem gleichen Bestreben nach 1870, und man erinnert sich wohl noch, wie Stettenheim über die Verordnung des Generalpostmeisters Stephan, statt Kuvert Umschlag zu gebrauchen, durch die Notiz in den »Wespen« sich lustig machte, daß bei dem genannten Staatsbeamten ein Souper zu fünfzig Umschlägen stattgefunden habe. Vom Erhabenen bis zum Lächerlichen ist eben nur ein Schritt. Dies ist darum nicht weniger wahr, weil es ein geistreicher Franzose gesagt hat. Man braucht sich aber deswegen vom Kampf gegen die Fremdwörter nicht abschrecken zu lassen, nur muß man sich dabei vor dem einen verhängnisvollen Schritt in Acht nehmen, der in das Gebiet des Lächerlichen führt. Dazu ist es, wie in allen Dingen, nötig, der Sache auf den Grund zu gehen, d. h. im vorliegenden Falle zu untersuchen, wo eigentlich der Ursprung des sich immer wieder

erneuernden Kampfes gegen die Fremdwörter zu suchen, und unter welchem Gesichtspunkt dieser Kampf berechtigt ist.

Da die Fremdwörter keinen Paß mit sich führen, wie er jetzt von den Reisenden verlangt wird, so ist es nicht immer eine leichte Sache, ihre »Identität« festzustellen. Genau genommen sind alle Fremdwörter Lehnwörter, nur daß die einen ihre ursprüngliche Form ganz oder beinahe beibehalten, die anderen sie mehr oder weniger verändert haben. Das Wort Kapital ist ein Lehnwort der ersteren Art, und wer nur einmal durch eine Lateinschule gegangen ist, weiß, daß es vom lateinischen caput kommt. Aber auch das Wort Haupt kommt von caput, wenn man es ihm auch nicht mehr gleich ansieht, denn es hat nach dem Gesetz der Lautverschiebung den Buchstaben C in H verwandelt. Was ist nun da zu machen? Gleiches Recht für Alle! Beide Wörter als Fremdwörter aus der deutschen Sprache auszuschließen, ist unmöglich, denn welcher Deutsche würde sich dazu verstehen, sein Haupt auf dem Altar der Fremdwörteropferung niederzulegen? Also den umgekehrten Weg einschlagen! Man müßte das Fremdwort Kapital verdeutschen und dafür Hauptgut setzen, wie unsere Vorfahren im Mittelalter in der Tat gesagt und geschrieben haben. Aber auch dieses Verfahren wäre verfehlt, denn das Hauptgut heißt so bloß im Unterschiede von den Zinsen, woran wir bei dem Worte Kapital keineswegs immer denken. Denn in Sätzen wie: der Bau dieser Eisenbahn erfordert ein großes Kapital, oder: er lebt von fremdem Kapital, wird nur an Geld, nicht aber an Zinsen gedacht. Ich führe dieses Beispiel nur an, um zu zeigen, daß wir, wenn wir allen deutschen Wörtern so zu sagen die Haut vom Leibe ziehen wollten, am Ende Gefahr liefen, infolge eines unnachsichtlichen Ausrottungskrieges gegen die Fremdwörter sprachlos zu bleiben.

Die Beschäftigung mit fremden Sprachen bringt es mit sich, daß wir fremde Wörter gleichsam als Einfuhrartikel in die eigene herübernehmen. Sollten wir wegen dieser Gefahr das Studium fremder Sprachen aufgeben? Luther war gewiß ein guter Deutscher, unsere Schriftsprache verdankt ihm seine Entstehung, aber er hat

gesagt: »Wir werden das Evangelium nicht behalten ohne Sprachen.« Er hat trotz seiner Befürwortung fremder Sprachen die deutsche Sprache nicht verfremdet. Dagegen haben die anderen Reformatoren sogar ihre eigenen Namen verfremdet, verlatinisiert oder vergräcisiert, und, komisch genug, ist es Luther selbst so mit dem von seinem Namen gebildeten Eigenschaftswort ergangen, das man luthérisch (also lateinisch, mit Betonung der zweiten Silbe), und nicht auf deutsche Art lútherisch (mit Betonung der ersten Silbe) ausspricht. Man mag die Sache drehen und wenden, wie man will: ohne auf den Ursprung des Kampfes gegen das Fremdwort zurückzugehen, wird man sich über dieses und seine Behandlung nicht klar werden.

Dieser Ursprung ist in der Kampfesweise der alten Völker zu suchen. Im Altertum bestand die ultima ratio des Siegers darin, das besiegte Volk aus seiner Heimat auszuheben und in fremde Gegenden zu verpflanzen, was nicht ohne große Unbilden vor sich ging. Das Exil, die Verbannung war daher das größte Unglück, von dem ein Volk heimgesucht werden konnte. Das Wort »Elend«, auch ein solches verkleidetes deutsches Fremdwort wie Haupt, stammt von dem lateinischen alienus, fremd, und in manchen deutschen Städten gibt es Bezirke, die »Elend« oder »im Elend« heißen, weil daselbst ursprünglich die aus ihrer Heimat Vertriebenen angesiedelt waren. Wo die Heimat nicht ist, da ist das Elend, d. h. die Fremde. Diese Gleichung hatte im Altertum ihre volle Berechtigung, und um sich von der Richtigkeit dieser Behauptung zu überzeugen, braucht man nur die älteste Buchliteratur, die wir besitzen, nämlich die hebräische Bibel, nachzuschlagen. Der 137. Psalm schildert uns den Seelenzustand der nach Babylon vertriebenen Juden. »An den Strömen Babel's dort saßen wir und weinten, da wir Zions gedachten. An den Weiden darin hängten wir unsere Harfen auf. Denn dort forderten von uns unsere Zwingherren Liebesworte und unsere Dränger Freude. Singet uns ein Lied von Zion! Wie sollen wir singen des Ewigen Lied auf fremder Erde?« »Auf fremder Erde« — in diesen wenigen Worten ist alles Leid und aller Jammer zusammengefaßt, die ein Menschenherz am schwersten

bedrücken können. Es sind nicht bloß die körperlichen Leiden, wie Not und sklavische Behandlung, auf die jene Worte hinweisen, sondern auch und mehr noch die seelischen, Heimweh, Demütigung, Kränkung, Verspottung und Beschimpfung. Ursprünglich ist es also die Fremde, die hauptsächlich im Zusammenhang mit der Kampfesweise der alten Völker Schrecken und Abscheu erweckt. »Und aus riß sie der Ewige« — heißt es im 5 B. Mos. 29. 27 von dem Volke Israel — »aus ihrem Erdreich in Zorn und Grimm und großer Wut, und schleuderte sie in ein anderes Land wie heutigen Tags.« Dieses Wegschleudern eines ganzen Volks in ein anderes Land ist wohl der plastischste Ausdruck für die Fremde und das abgrundtiefe Elend, das sich die Alten darunter vorstellten. Auf dieser Anschauung ist im Altertum der ganze Begriff des Fremden aufgebaut, sie übertrug sich auf alles Fremde, auch auf die fremde Sprache. »Ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst«, ist in der Bibel (5 B. Mos. 28, 40) ein Volk, das die Griechen aus demselben Grunde ein barbarisches nannten, das aber in der Bibel (das.) näher beschrieben wird als »ein Volk frechen Angesichts, das nicht den Blick zuwendet dem Greise, und dem Knaben nicht gnädig ist.«

Ist es nun nicht wie ein Widerhall aus dem Altertum, oder wie ein unbewußter Atavismus zu betrachten, wenn wir unter dem Einfluß des jetzigen Weltkrieges das Fremde wieder mit den Augen des Widerwillens und Abscheus betrachten und infolgedessen den in unsere Sprache eingedrungenen Fremdwörtern den Krieg bis aufs Messer erklären? »Der Fremde ist der Feind« — das ist wieder der alte Feldruf, der aus den tiefsten, längst verschütteten Abgründen unsers Innern erweckt wird, und es wäre ein Glück, wenn er seine Gewalt nicht weiter als auf die fremden Wörter erstreckte.

Aber wir müssen die Sache auch von der Kehrseite betrachten. Wo Schatten ist, da ist auch Licht. In der Geschichte wie in der Natur regelt sich alles von selbst. Es vollzieht sich ein fortwährender Ausgleichsvorgang, wie ihn die abwechselnden Tages- und Jahreszeiten darstellen. Aus dem abschreckenden Eindruck, den im Altertum alles mit dem Begriff des Fremden Verbundene

ausübte, entwickelte sich infolge einer ausgleichenden Gegenströmung, die jenen Eindruck abzuschwächen und aufzuheben suchte, die Tugend der Gastfreundschaft. Sie wurde zu einer Höhe emporgehoben, die sie nur in kraftvoller Überwindung des Tiefstandes, zu dem der Begriff des Femden herabgesunken war, erreichen konnte, und der ursprünglich als Feind angesehene Gast — der Ursprung dieses deutschen Wortes ist nicht hospes, sondern hostis, der Feind — wurde jetzt der Gegenstand der Liebe und zartesten Aufmerksamkeit, aus dem peregrinus, dem rechtlosen und verachteten Landfremden, wurde der Pilgrim oder Pilger, der überall zu Hause war und dem die fromme Verehrung entgegenkam.

Der berühmte Rechtslehrer Jhering hat die Begründung der Gastfreundschaft den Phöniziern zugeschrieben. Es ist glaublich — phönizische Schriftwerke gibt es nicht, — daß die Phönizier, die wegen ihrer weiten Reisen auf den Genuß der Gastfreundschaft am meisten angewiesen waren, sie auch selber übten, und daß diese Tugend von ihnen aus auf die Griechen überging, unter denen wir sie, wie bei Homer und anderen, bereits in großer Entfaltung und in hohem Ansehen finden. Aber schon die Bibel des Volkes Israel weist der Fremdenliebe ihren Platz unmittelbar neben der Nächstenliebe an, und es ist gewiß nicht zufällig, daß die erste Bekanntschaft, die sie uns mit dem Stammvater dieses Volkes, Abraham, vermittelt, eine Schilderung seiner Gastfreundschaft ist (1. B. Mos. 18, 1 ff.). Überdies wird an nicht weniger als neunundvierzig Stellen der Bibel dem Volke Israel die zarteste Rücksicht gegen den Fremden vorgeschrieben. Kein Feiertag, kein Volksfest, keine Ernte, noch Weinlese, bei welcher Gelegenheit nicht zuerst der Fremde zur Teilnahme an der Freude heranzuziehen ist. Jhering muß sich vor dieser tiefgründigen und ausgebreiteten Verherrlichung der Gastfreundschaft die Augen verschlossen haben, um ihre Urheberschaft den Phöniziern zuzuschreiben. Es ist übrigens kein Wunder, daß die Bibel dem Volke Israel so nachdrücklich die liebevolle Behandlung des Fremden ans Herz legt, denn nur wer gleich diesem Volke das Elend der Fremde bis zur Neige ausgekostet hat, wird geneigt

sein, in dem Fremden den Gastfreund zu sehen und zu lieben. Darum erinnert die Bibel das Volk Israel daran: »Ihr wißt, wie es dem Fremden zu Mute ist, denn Fremde wart ihr im Lande Egypten« (2. B. Mos. 23, 9).

Wir sind mit dieser Untersuchung von unserem eigentlichen Gegenstande, dem Kampf gegen die Fremdwörter, weit abgekommen, jedoch nur scheinbar. Die Wörter sind wie die Menschen, sie haften nicht an der Scholle, sondern sie wandern, und wie die Menschen ihre Heimat verlassen, um sich in einem anderen Lande anzusiedeln, so die Wörter in einer anderen Sprache. Man kann sie dann auf zweierlei Art behandeln, entweder so, wie einst die Fremden behandelt wurden, daß man sie die Fremde fühlen läßt und sie »ausreißt in Zorn und Grimm und großer Wut«, oder so, daß man sie wie Gastfreunde aufnimmt und ihnen liebevoll entgegenkommt. In aufgeregten Zeiten, wie in dem jetzigen Weltkrieg, der selbst die Menschen einander entfremdet, wird man leicht in das erstere Verfahren zurückfallen, in ruhigen Zeiten wird man zu dem letzteren geneigt sein. Es kommt freilich auch auf die Wörter selbst an: die fremd bleiben wollen, werden sich bei uns, und wir werden uns bei ihnen niemals zu Hause fühlen. Solche Wörter sind Zugvögel: sie kommen, bleiben eine Zeitlang, und verschwinden, auch ohne daß man sie wegjagt. Diejenigen Wörter aber, die sich unsrer Sprache anpassen, haben Anspruch auf unsre Gastfreundschaft, die sich ja früher oder später in eine völlige Einbürgerung verwandelt. Dies scheint die aus der Geschichte des Völkerverkehrs und der Kultur sich ergebende Richtschnur zu sein, die unser Verhältnis zu den Fremdwörtern bestimmen muß.

Kein Geringerer, als Melanchthon, hat die Vermutung ausgesprochen, daß Germania von dem hebräischen Ger. d. h. Fremdling abstamme. Die Vermutung ist sicher falsch, aber als ein Wort aus solchem Munde darf sie für die deutsche Sprache eine Mahnung sein, daß sie nicht grundsätzlich den Feldruf des Altertums erneuere: »Der Fremde ist der Feind«.

Notizen zur „kleinen Chronik".

Von **S. Krauss.**

Die »kleine Chronik« (סדר עולם זוטא), ist oft behandelt[1]) und in wesentlichen Punkten immer wieder unrichtig verstanden worden. Hier die Belege:

1. Der dritte und wichtigste Teil der »kleinen Chronik« führt bekanntlich eine lange Reihe davidischer Fürsten auf, die von Jojachins Sohn Schealthiel an bis zu dem um 520 n. Chr. nach Palästina fliehenden Sohn Mar Sutras II, Mar Sutra III, hinabgeführt, ja, darüber hinaus durch einen Zusatz noch mit 6 bzw. 9 weiteren Namen vermehrt wird. Es ist das die Liste der in Babylonien »regierenden« Exilsfürsten (רישי גלותא), von denen jedoch nur der vorletzte und letzte ausdrücklich als Exilsfürsten bezeichnet werden. Bei allen (bis auf den 24. derselben, Abba), und vielleicht auch, nach einigen Texten, bei dem zweifelhaften Ukban findet sich der Zusatz חכמים דברוהנו »ein technischer Ausdruck, dessen Sinn für uns dunkel ist[2])«.

Dem Ausdrucke אדבריה פלוני את פל' begegnen wir oft auch im babylonischen Talmud, und es war nur richtig von den Forschern, wenn sie von hier aus zum Verständnis unserer Wendung vordringen wollten. Allein auch im Talmud steht der Sinn der Phrase nicht fest. Zu Beza 29a אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש (vgl. denselben Satz auch Sota 39a, wo jedoch רב עוקבא steht[3]), bemerkt Raschi, Chisda habe den Ukba in den Gäßchen

---

[1]) Zunz, Gottesd. Vortr. 138 f. (ich citiere nach der 2. Aufl. 142 f.), Lazarus in Brülls Jahrbüchern Bd. 10 (noch immer die Hauptschrift auf diesem Gebiete); M. Seligsohn in Jewish Enc. 11, 149 f.; Graetz, Gesch. Bd. V. Note 1 usw.

[2]) Lazarus S. 16 f. Fernere Ausführungen bei ihm S. 100, Anm. 4, worauf sich meine übrigen Hinweise beziehen.

[3]) Vgl. noch Peßach. 115b; Beza 21b; Ta'an 13b.

der Stadt spazierengeführt[1]), eine Erklärung, die sicher falsch ist, weil sie sachlich nicht stimmt. Etymologisch freilich könnte אדבר wohl »führen« »leiten« bedeuten (Levy I, 373, Kohut III, 12, Jastrow 278, s. auch Rapoport in בכ"ה 5592 XII, 80, Berliner in Magazin VII, 55), aber wie kommt man im Talmud gerade in den paar Fällen dazu, zu sagen, N. N. habe den N. N. spazierengeführt oder geleitet? Und warum soll gerade ein Ukba, der allem Anschein nach mit dem Exilsfürsten dieses Namens identisch ist, von Chisda geführt oder geleitet worden sein? Warum sollen überhaupt alle die in der »kleinen Chronik« genannten Exilsfürsten von den und den »Weisen« spazierengeführt worden sein?

Andere denken an die bei der Exilarchenkürung von dem neuen Fürsten gehaltene Predigt; vgl. den Bericht Nathan Bablis (bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, 84) ופותח ראש גלות ודורש בענין הפרשה usw. »Der Exilsfürst beginnt und trägt vor in der Materie desselben [Sabbat]tages, oder er gibt dem Schulhaupt von Sura die Erlaubnis (רשות), daß er beginne und vortrage, oder das Schulhaupt von Sura gibt eine solche Erlaubnis dem Schulhaupte von Pumbeditha, indem sie sich gegenseitig Ehre erweisen« usw. Die Einwendung Lazarus', daß auf die Existenz dieser Sitte in der talmudischen Zeit nur durch einen Rückschluß aus der arabischen geschlossen werde, ist nicht stichhaltig, denn ein Stück des umständlichen Zeremoniels, das bei der Exilarchenkürung beobachtet werde, daß nämlich dem Exilarchen die Thorarolle zu seinem Sitz getragen wurde, damit er daraus vorlese (Nathan das.), findet sich bereits im Jeruschalmi vermerkt (Joma VII, 1, 44a, Z. 70), und wie es ein Zufall ist, daß dieser Vermerk vorhanden, so ist es auch nur ein Zufall, daß die auf die Exilarchenpredigt bezügliche Notiz im Talmud nicht vorhanden ist. Zudem findet sich im Jeruschalmi a. a. Stelle

[1]) Wobei er, d. i. Ukba, das und das vortrug. Lazarus citiert unrichtig aus Raschi »und erklärte dabei«, was sich nach ihm nur auf Chisda beziehen könnte, was falsch ist; und außerdem steht ein solcher Satz in Raschi gar nicht.

die ausdrückliche Bemerkung, daß, weil der Name Davids dort[1]) versenkt (משוקע) sei,[2]), sie sich [in diesem Punkte] nur nach dem Gebrauch (מנהג) ihrer Väter verhalten; den Brauch hielt man also für alt. Lazarus wendet ferner ein, daß unser Ausdruck דבר oder אדבר bei derselben Person auch zwei- dreimal vorkomme[3]). Er meint ferner, daß es auch Vorträge des Exilarchen, wie sie in späterer Zeit an jedem Huldigungstag gehalten wurden, nicht sein könnten, weil ein Vortrag R. Isaaks unter Leitung seines Vaters R. Juda (Taan. 13b אדבריה רב יהודה לרב יצחק בריה ודרש) und R. Awjas unter Leitung R. Papas (Juchasin, ed. London, 107b) mit demselben Ausdruck bezeichnet werde.

Die beiden Einwände entfallen jedoch sofort, wenn man weiß, daß דבר bzw. אדבר tatsächlich auf jeden zum Sprechen Aufgerufenen angewandt werden kann, mit der Beschränkung jedoch, daß wir den Ausdruck effektiv nur von dem zur Thora Aufgerufenen, also nur in liturgischer Beziehung, finden. Darin liegt der Schlüssel des Rätsels.

Dem Exilarchen, so hören wir[4]), räumte man an seinem Ehrentage »den sonst nur den Abkömmlingen aus ahronidischem Hause gebührenden Vorrang ein, die Reihe der Vorlesungen aus dem Gesetze zu eröffnen«. Dieser Vorrang wurde aber mitunter auch angesehenen Gesetzeslehrern eingeräumt, so Rab und Huna, ein Beweis mehr, daß das um die Person des Exilarchen geübte Zeremoniel sehr alt sein kann. Huna und Rab (in dieser Reihenfolge) finden sich in Meg. 22a, wo der Vorfall mit Rab wie folgt

---

[1]) In Babylonien.

[2]) D. h. schon lange daselbst weilt.

[3]) Zweimal im Falle Ukbas, drei versieht er mit Fragezeichen.

[4]) Graetz, Gesch. V[3] 121=V[4] 133. Ich kenne die Quelle nicht, denn bei Nathan Babli a. a. O. heißt es gerade im Gegenteil, daß der Exilarch erst nach Kohen und Levi liest: וקורא כהן ואחריו לוי וחזן הכנסת מוריד ס״ת לראש גלות . . והוא מקבל ס״ת ועומד וקורא בה. Ich darf doch nicht annehmen, daß Graetz in Flüchtigkeit וקורא כהן auf den Exilarchen bezogen hat. Richtig bei Elbogen, der jüd. Gottesd. in seiner gesch. Entw., S. 173.

berichtet wird: Rab hat als Kohen gelesen (רב בכהני קרא), d. h. als Erster, wie sonst nur ein Kohen. Aber Samuel war doch da, ein wirklicher Kohen, und doch soll jener ודבר עליה [1]) vor ihm gesprochen haben? Ja, denn auch Samuel war dem Rab untergeordnet.

Die Tatsache also, daß Jemand in bevorzugter Weise zur Thora gerufen wird, womit dann ihm das Wort zu jenem Abschnitt zusteht, heißt דבר (aram. Pail) = sprechen; derjenige, der ihn zu dieser Würde beruft, läßt ihn gewissermaßen sprechen, aram. אדבריה (Afel). R. Chisda, als hervorragender Gelehrter und demnach im Gottesdienste gewiß die leitende Person, ließ den Ukba zur Thora vortreten, womit er ihn eo ipso »sprechen ließ«, und jener hat tatsächlich das oder jenes vorgetragen (דרש). Dieser Ausdruck bezieht sich, wie leicht erwiesen werden kann, auf den an die verlesene Perikope anknüpfenden Vortrag; so war es, wie wir gesehen haben, auch bei der Einsetzung des Exilarchen gehalten worden. Hier ist nur noch eines zu wissen nötig: in der alten Synagoge, in der überhaupt nur die Würdigsten zur Thora zugelassen wurden, durfte Niemand hervortreten, es sei denn, daß er dazu vom Synagogenvorsteher aufgefordert worden war. Siehe T. Meg. IV, 21, p. 227 »[Selbst] das Synagogenoberhaupt soll nicht lesen, es sei denn, daß es ihm andere heißen, denn Niemand darf [dieses Amt] eigenmächtig an sich ziehen [2]).« Die Aufforderung erging von dem angesehensten Gesetzeslehrer, z. B. in einem Falle von R. Akiba, der den Jochanan ben Tortha mit den Worten ansprach: עמוד וקרא בתורה stehe auf und lies in der Thora (Exod. R. 40, 1, s. רד"ל z. St.). Unser dreifaches עמוד im רשות [3]) für die

[1]) Raschi etwas w. unten gebraucht die Worte: להאי דאדבריה עליה, d. i. Rab hat den Samuel über sich gesetzt. Ich kann diese Erklärung nicht gutheißen. Sie wird auch gebracht im Juchasin, ed. London, 192b mit dem Wortlaut (so auch ms. M.) ודבר עלויה: Samuel pflegte sich über Rab zu setzen; aber auch dieser Erklärung kann ich nicht zustimmen.

[2]) שאין אדם מבזבזהו בידיו לעצמו wörtlich: denn Niemand darf eigenmächtig wie über eine Beute sich darauf werfen. Vgl. Elbogen S. 170.

[3]) Auch auf diesen Begriff ist zu achten.

»Bräutigame« am Simchath-Thora-Feste, wie auch unser gewöhnliches יעמוד N. N., sind noch lebende Überreste der alten Sitte. Dasselbe läßt sich aus dem N. T. dartun (vgl. z. B. Apostelgesch. XIII, 15). Auf den gleichen Vorgang bezieht sich der Satz (Gen. R. 79 E., Jalkut I no. 133, vgl. רד"ל z. St.): »Selbst der Aufseher der Synagoge (חזן הכנסת) darf sich eine Vorherrschaft (שררה) nicht aneignen.« So muß bekanntlich bis auf den heutigen Tag auch der Priester zum Sprechen des Priestersegens eigens aufgefordert werden (Sifre Num. 39, p. 12a, fehlt in b. Sota 38a), und dasselbe geschieht eigentlich auch in Bezug auf den, der zur *Tefilla* vortritt, vgl. Gen. R. 49, 9 עמוד וקרב usw. und j. Berakh. IV, 4, 8b, Z. 24 בוא וקרב usw., wie auch die konkreten Fälle das. V, 3, 9c, besonders Z. 62.

In dem allen stimme ich eigentlich mit einem gaonäischen Erklärer überein. R. Zemach b. Paltoi Gaon citiert im Juchasin, ed. London, 175a, zur Stelle אדבריה ר' חסדא לרבנא עוקבא, sagt (wohl in seinem verloren gegangenen Arukh): נתן רב חסדא רשות לרבנא עוקבא בן ראש גולה ודרש לפניו ברבים R. Chisda gab dem Rabbana Ukba, dem Sohne des Exilarchen, Erlaubnis, so daß er vor ihm[1]) öffentlich vortrug. Zu dieser Erklärung[2]) fehlt nur das eine Moment, daß die Erlaubnis galt: zur Thora hinzutreten und in der verlesenen Perikope vorzutragen. אדבריה heißt also wörtlich: jemanden zum Sprechen bringen, jemanden zum Ergreifen des Wortes veranlassen, ihm das Wort erteilen. Damit ist aber Beides gemeint: zur Thora hinzutreten und darüber zu predigen. Ähnlich sagt der Tanna R. Nehemja (zu Hos. XIV, 3): קחו עמכם דברים das sind Männer der Rede; gute Thoravorleser und gute Ausleger (קראים טובים דרשנים ט' Pesikta R.Kp. 165b), wo also von dem Begriffe דבר zur Thoravorlesung und Thoradeutung vorgeschritten

[1]) das ist: vor R. Chisda, in seiner Anwesenheit.

[2]) Sie schien auch Lazarus die richtigste zu sein, nur meinte er, es handle sich um einen Vortrag »bei irgendwelcher feierlichen Gelegenheit.« Auch bemerkt er ganz richtig, daß man hiernach Ukba nicht schon zu Chisdas Lebzeiten einen Exilarchen sein lassen darf, vielmehr war er damals erst des Exilarchen Sohn.

wird[1]). Wir leiten also אדבריה von dem gewöhnlichen דבר = reden ab[2]) und nicht von דבר = führen, leiten. Es geht auch sehr wohl an, das bekannte Wort דַּבָּר אחד לדור ואין ב' דַּבָּרִין לדור es gibt bloß einen Redner für ein Zeitalter und nicht deren zwei — durchaus nur so aufzufassen, und nicht als Leiter, Führer. Dieses דַּבָּר ist nur eine andere Form von דברן, z. B. לא גבר דברן אנא Trg. Ps-Jon. Exod. IV, 10 und in dem Satze נשים דברניות הן Berakh. 48b. Im Jelamdenu wird בת דברי Lev. XXIV, 11 ebenso von דבר = reden gedeutet (שהיתה דברנית), wie oben בעלי דברים = דברים in des Nechemja Munde.

Wir kommen nun zur »kleinen Chronik« zurück. Sie legt Wert darauf, zu betonen, daß die Exilarchen von den Rabbinen eingesetzt wurden, denn mit der Zeit hatte die Phrase חכמים דברוהו natürlich den metaphorischen Sinn bekommen: die Gelehrten hatten ihn eingesetzt. Bei dem ersten als Exilarch bezeichneten Manne, bei Schealthiel, wurde die Phrase durch חכמים דברוהו erweitert בגולה, d. i. gegenüber der Tatsache, daß sein Sohn Serubbabel, wie gleich darauf gesagt wird, nach Palästina zurückkehrte und dort den Titel פחת יהודה erhielt (dies nur in der hebr. Fassung des Juchasin bei Neubauer II, 74), wurde er gewissermaßen in der Gola verwendet und kam dort zum Fürstenamte. An dieser Stelle hat übrigens Juchasin das charakteristische Wort דברוהו zo zu umschreiben gesucht: ואחריו [הרים][3] בגולה שאלתיאל בנו כו' »und nach ihm (Jojachin) erhob [der König]

---

[1]) Vgl. Bacher, Ag. der Tann. II, 261, der richtig sagt, Nechemja habe zum Zwecke der Deutung דַּבָּרִים gelesen, das er mit בעלי דברים erklärt. Doch übersetzt Bacher קראים ט' »gute Kenner der h. Schrift«, während ich an öffentliche Thoraleser denke.

[2]) So scheint es auch Funk, Die Juden in Babylonien I, 35 zu tun: »Mitunter arbeiteten sie ihnen die halachischen Vorträge — die damaligen Thronreden — aus, die sie bei öffentlichen Festversammlungen zu halten pflegten«, indem er sich auf R. Chananel zu Beza 29a (שם דבריו בפיו לרבנא עוקבא ודרש) beruft und bemerkt, אדבריה (l. דברוה) in Seder Olam [Suta] sei ebenso zu verstehen.

[3]) Zu ergänzen aus dem vorhergehenden Satze.

in der Gola seinen Sohn Schealthiel zum Exilfürsten«, so daß man sieht, er habe דברוהו einfach als Ausdruck der Erhebung oder Einsetzung aufgefaßt; allerdings werden die Gelehrten dabei verschwiegen. In den anderen Fällen wurde die Wendung ganz fortgelassen. So legten im Mittelalter die Päpste Wert darauf, daß sie dem Kaiser die Krone aufsetzen, und Ähnliches gab es auch in anderen Staaten und Zeiten. Bei Tabari (in Nöldekes Bearbeitung) wird fast von jedem neuen persischen König gesagt, was er bezüglich seiner Amtsführung den versammelten Kronräten versprochen habe. Warum in der »Kleinen Chronik« stets der *Pail* דבר steht und nicht der *Afel* אדבר, vermag ich nicht anzugeben, aber es darf angenommen werden, daß דבר in diesem Stadium der Sprache genau so ein Factitivum ist wie אדבר = הדביר. Vgl. zum Schlusse auch bh. האמיר und die technische Bedeutung der אוקים אטורא עליה im Talmud. Schon Zunz bemerkt, daß מר עוקבן, der 25. in der Liste der Exilarchen, der letzte ist, von welchem der Verfasser sagt, daß die Weisen ihn »geleitet«[1]); das kann, so glaube ich, seinen Grund nur darin haben, daß der Verfasser gerade bei diesem Ukban (עוקבן, עקביה und עוקבא sind eine und dieselbe Persönlichkeit) das Wort אדבריה im Talmud gefunden hat, und das beweist, daß sein דברוהו dasselbe Wort ist.

2. Zunz schreibt: »Die Reihe dieser Exilfürsten eröffnet daher der König Jojachin, welchem sein Sohn Schealthiel und hernach sein Enkel Serubbabel folgen«. Diese Behauptung ist zu berichtigen. Im Sinne unseres Chronisten, der erst zu Schealthiel sein חכמים דברוהו setzt, war Jojachin noch kein Exilsfürst; allerdings gibt es andere Quellen, die ihn zu einem solchen machen[2]). Die Wendung kehrt erst bei dem 5. in der Liste bzw., wenn man Jojachin nicht rechnet, bei dem 4. in der Liste, nämlich bei Chananjah wieder[3]); aus welchem Grunde? Man achte nur

[1]) Auch Zunz faßt nämlich דבר so auf.

[2]) Siehe bei Lazarus S. 55, Anm. 1 und S. 158, Anm. 1.

[3]) Auch in des Juchasin Texte, welcher bei Neubauer unter A abgedruckt ist (II, 71 Z. 7). In diesem Texte kehrt übrigens die Phrase regelmäßig wieder.

auf den Zusammenhang: Im Jahre 177 seleuc. (= 135)[1]) starb Chananja, und es starb Matthithjahu b. Jochanan b. Simeon (der Hasmonäer); der Verfasser gibt also eine Art Synchronismus der hasmonäischen Fürsten in Palästina und der Exilsfürsten in Babylonien. Dieser Synchronismus wird noch bei den folgenden 6 Nummern fortgesetzt, d. i. bei Berechja, Chasadja, Jescha'ja, Obadja, Schema'ja, Schechanja, d. i. bis zur Zerstörung des Tempels durch Vespasian, da es in Palästina keine jüdischen Fürsten mehr gab. Doch schon bei Schema'ja, d. i. dem 10. in der Liste, wird bemerkt: »das sind nun 10 Geschlechter«, wonach der 11., als zum Teile schon nach der Zerstörung lebend, offenbar nicht mehr mitgezählt wird. Mit dem Synchronismus folgt aber unser Chronist dem in den biblischen Büchern der »Könige« und der »Chronik« gegebenen Muster, und schon hieraus folgt, daß er bei Nr. 3 und 4, Serubbabel und Meschullam, bei denen er sein חכמים דברוהו nicht setzt, an keine Exilsfürsten gedacht hat. Serubbabel ist nämlich für unsern Chronisten kein Exilsfürst, sondern Statthalter von Juda, wenn er ihn hernach auch nach Babel zurückkehren läßt. Was aber Meschullam anlangt, so scheint er nur gesetzt zu sein, um die Genealogie der nachmaligen Exilsfürsten zu sichern.

3. Die großen Schwierigkeiten, die Lazarus (S. 20 f.) darin gesehen hat, daß von Chiskija, dem 12. in der Liste, gesagt wird, er sei im Lande Israel auf dem Hügel Arbel begraben worden (ושכיב חזקיה ונקבר בארץ ישראל בגבעת ארבאל), verwandeln sich in nichts. Er selbst kennt bereits das Sendschreiben an die Bagdader Gemeinde, ed. Carmoly (c. 2), in dem es heißt: ומית חזקיה וקברו יתיה בקרית ארבאל מתא דמקרבא לחדקל, so daß augenscheinlich das babylonische Arbela gemeint ist, wie Rapoport ע"מ 191 richtig gesehen hat. Auch bespricht R. (S. 192) die Stelle j. Sota IV, 4, 19d oben: רבי מר עוקבא הורי בארבלי, wonach also unser wohlbekannter Mar Ukba in Arbela[2]) seine Schule hatte, und

[1]) Über die schwankende LA. s. Lazarus 125, A. 2 und 160, A. 8.

[2]) Die Bemerkung Rapoports betreffs der Schreibung ארבילי hat nichts auf sich, denn erstens steht in ed. Krotoschin ארבלי, und auch

Lazarus (S. 21, A. 3) citiert das alles! Sodann weiß L. (S. 58, A. 5) zur Genüge, daß Babel geradezu auch ארץ ישראל hieß[1]), und citiert ganz richtig den Plinius (H. N. VI, 31), wonach die Sittacene auch *Arbelitis*[2]) hieß, und daß diese Gegend auch *Palaestina* genannt wurde. Was braucht man mehr, um dieses Arbela als das babylonische zu erkennen? Die Angabe der »kleinen Chronik« also, »die in ihrer Genauigkeit den ortskundigen Palästinenser verrät,« verrät vielmehr den ortskundigen Babylonier, und als solchen müssen wir ja unsern Chronisten ansehen. Er sagt uns also, daß dieser Exilarch begraben wurde »im Lande Israel, auf dem Hügel Arbel, der Josua b. Saraf (שרף s. I. Chr. IV, 22, Agg. verderbt נשרף) ha-Kohen gehört hatte, im Osten der Stadt« — Angaben, die in der Tat an Genauigkeit nichts zu wünschen übrig lassen und die nur auf genauer geschichtlicher Kunde beruhen können. Wenn aber dieser Exilarch in Arbel begraben wurde, wo hat man ihn bei seinen Lebzeiten zu suchen? Wahrscheinlich in Nahardea, das lange der Sitz der Exilsfürsten gewesen ist, und dort wurden sie wohl auch begraben. Erst Huna I, wie unser Chronist berichtet und wie auch im Talmud zu lesen ist, hat sich in Palästina begraben lassen, ein Zeichen, daß zwischen den beiden Ländern die Beziehungen schon reger geworden sind.

4. Auch noch in einem andern Punkte haben wir uns mit dem Exilarchen ʿUkba zu beschäftigen, der überhaupt in diesem (sogenannten dritten) Teile der »kleinen Chronik« genau so der Held der Darstellung zu sein scheint, wie es Mar Sutra II im nachfolgenden (vierten) Teile ist. ʿUkba (oder ʿUkban), der 25. in der Liste (immer nach Zunz' Zählung), war der Sohn Anans[3]) und wohl auch einer seiner Nachfolger, obzwar er dort, wo er

---

als ארבילי differiert das Wort von *Arbela* nicht. Richtig ist wohl ארבאל = ארביל. Vgl. Neubauer, Géogr. 374.

[1]) Eine Notiz hierüber lieferte ich in ZDPV. 1910, 33.

[2]) S. auch Pape, Wb. der gr. Eigennamen, 3. Aufl., unter *Ἀρβηλα*.

[3]) So nach dem berichtigten Texte bei Lazarus S. 163 und auch im Juchasin, ed. London, 92b, vgl. ed.Neubauer 75, Z. 19. Anders in im Ms. O. bei L., wo Anan ohne Sohn bleibt.

wieder als Exilarch genannt wird, den Namen עקביה führt (freilich als Sohn Nechemjas hingestellt), denn nur hierbei steht חכמים דברוהו, während es bei עוקבן fehlt, woraus für mich hervorzugehen scheint, daß עקביה und עוקבן ein und dieselbe Person ist (s. schon oben). Dieser ʿUkba nun wird wie folgt eingeführt: »Und als er(Anan) starb, war ʿUkban im Leibe seiner Mutter zurückgeblieben«, d. h. er war ein Embryo und konnte vorerst nicht in Betracht kommen. Es gelangten nun zur Exilarchenwürde 21. Huna, 22. Nathan, 23. Nechemja, (24. Akabja) und dann erst 25. unser Mar ʿUkban. An dieser Stelle nun hat die geschäftige Sage Einiges einzuschmuggeln gesucht; im Satze עקבן במעי אמו (נתן) זכד שכיב פשי[1] ist zuvörderst das von uns sogleich in Klammern gesetzte נתן zu streichen (vgl. Juchasin, ed. N., 75, Z. 19 = ed. L. 72b וכאשר נפטר ענן נשאר נתן במעי אמו), und es wurde das Wort נתן nur gesetzt, um auf das unmittelbar darauf folgende הוא נתן דצוציתא vorzubereiten. Damit, mit dieser Sagenmischung nämlich, beginnt der Wirrwarr. Ursprünglich dürfte an dieser Stelle gestanden haben והיה נקרא רצוציתא er, der im Mutterleib zurückgebliebene ʿUkba, wurde deshalb »Küchlein« genannt[2]); wenigstens findet sich im Juchasin, ed. L., 92b 93a zweimal nach einander רצוציתא mit *r*, erst והוא נתן רצוציתא, dann טר עוקבן רצוציתא, und ich halte letztere Namensform für die echte, aus der man erst irrtümlich zu dem völlig heterogenen »Nathan mit der Flamme« zu gelangen suchte. Unser Mann hieß eben »ʿUkban, das Küchlein.« Vgl. im Talmud (Bechor. 8b) רציצאזדמית בביעתא Küchlein, das im Ei gestorben war (Levy IV, 468), nach Aruch, wo freilich in Agg. דציצא mit *d*, als Fingerzeig, wie auch in unserem Falle leicht ein דצ׳ geschrieben werden konnte. So habe ich schon vor Jahren in gewissen Versionen des *Toledoth Jeschu* einen פאפא בן רציצתא «Papst in der Eierschale« gefunden[3]), d. i. Petrus, der gleichsam ein Papst in der Eierschale war. Etymologisch und sachlich ist dieses רצוציתא

[1]) Zu פוש in diesem Sinne vgl. Levy IV, 18.

[2]) נ׳ unausgeschrieben, fälschlich dann in נתן aufgelöst.

[3]) Krauß, Leben Jesu nach j. Quellen S. 267.

sicher verwandt mit ויתרצצו הבנים בקרבה Gen. XXV, 22, das mit »sich stoßen« nur schlecht wiedergegeben wird, vielmehr etwa heißen soll »die Kinder zerdrückten sich in ihr«, und infolge eines derartigen Schadens, das es erlitten, wird in Bechor. 8b vielleicht gerade das tote Küchlein mit dem Namen ר' (statt אפרוח) belegt.

5. Die Sage des נתן דצוציתא »Nathan mit der Flamme[1])« muß meiner Ansicht nach von jener des ʿUkban getrennt und für sich behandelt werden. In die Behandlung der Sage selbst und der verschiedenen Formen von deren Überlieferung will ich nicht eintreten, da schon genug darüber geschrieben worden[2]), hingegen verweise ich auf einen Punkt, der, wie ich glaube, in die Sache etwas Klarheit zu bringen geeignet ist. Der Einfluß der Außenwelt auf die Vorstellungen der Juden ist zur Genüge bekannt, und so dürfte es geschehen sein, daß die Juden, angeregt von außen, sozusagen ihren eigenen Kandidaten aufstellten, wenn es galt, einen Zeitgenossen zu verherrlichen. Der berühmte Religionsstifter Mani ist es, von dem man etwas Ähnliches erzählt. Als Schapur I, etwa im Jahre 240, seine Regierung antrat, erteilte er, die Krone auf dem Haupte, zum ersten Male feierliche Audienzen, und da erschien auch Mani vor ihm, aus dessen Schultern ein Licht wie von zwei Lampen bei dieser Gelegenheit hervorgestrahlt haben soll[3]). Vgl. »Midrasch« in Toßafoth zu b. Sabb. 56b שהיה נר דולק על ראשו, was natürlich zu ergänzen ist mit der Angabe, daß das Licht aus seinen beiden Stirnlocken (צציות) hervorbrach. Eine frappante Ähnlichkeit! Selbst der Name Mani = מני (Gegebenes, Beschiedenes) darf mit נתן zusammengestellt werden.

---

[1]) So nach einer der vielen Auffassungen. Gute Übersicht bei Kohut V, 397 unter נתן.

[2]) Rapoport in der Biographie des R. Nissim (בכ"ה 5592 Anm. 39, S. 79 f., s. auch in der neuen Aufl. Bibliothek תבונה, Warschau 1913, S. 113 f.). Zunz, GV.[2] 145; Graetz IV[3] 326; Lazarus S. 97, Anm. 4; Seligsohn in J. Enc. IX, 185.

[3]) Spiegel, Erânische Altertumskunde II, 204, vgl. auch in der Prot. RE., 3. Aufl., XII, 204 Z. 12, woselbst die Quellen.

Durch diesen Hinweis haben wie sehr viel gewonnen, denn die widersprechenden Angaben über die Zeit, in der Nathan gelebt haben soll, Angaben, in denen sich schon A. Zacuto (Juchasin, ed. L., 171 und 175) nicht auskennt, können nunmehr zurückgedrängt und nur das beibehalten werden, was für die Ansetzung um 240 spricht. Das ist das Zeitalter Rabs. Nathan war nach A. Zacuto ein Schwesternsohn Rabs, und nach einer bei dem wohl unterrichteten R. Acha aus Schabcha (שאלתות c. 42, fol. 17a, ed. Venedig) erhaltenen Ausspruch, tradiert von R. Juda, referiert gerade Rab über die Geschichte Nathans, was meiner Ansicht nach die früher berührte Tatsache, daß Nathan der Schwesternsohn Rabs gewesen, nicht nur nicht ausschließt, sondern eher bestätigt. Nach der guten Überlieferung bei R. Acha war übrigens Nathan weder ein Exilsfürst[1]), noch hatte er »Ukban« zum Beinamen. Das sei festgestellt im Hinblicke darauf, daß einer der Söhne Rabs מר עוקבא hieß (ferner waren חייא und נחמיה seine Söhne), und daß zwei seiner Enkel Exilsfürsten waren (b. Chull. 92a[2]).

6. In den Tagen des Akabja, so heißt es, zog Schabur[3]) nach ארמאי und eroberte es (ובימיו סליק שבור לארמאי וכבשה). Das schlichte Wort ארמאי hat es Lazarus (S. 35, A. 1) angetan; er erklärt es auf Armenien, und in dem Eroberer sieht er Schapur II (vgl. auch bei ihm S. 105, A. 5). Umsonst führt er selbst mehrmals den Juchasin-Text an (ed. London 93a = ed. Neub. 75, Z. 24 und 26, leider doppelt), der statt ארמאי ganz richtig נציבין =

[1]) Schon von Zunz bemerkt.

[2]) Ob die Frömmigkeit Nathans etwa zusammenhängt mit den »zehn Dingen der Frömmigkeit«, in denen Rab excellierte (ich verweise der Kürze halber auf Bubers Note zu ספר האורה S. 1), kann ich nicht angeben.

[3]) Das Wort שבור fehlt nur in ganz wenigen Texten (gegen Lazarus S. 35, A. 7), ist vielmehr in den meisten Texten erhalten (s. auch ed. Neub. 72, Z. 6), und L. selbst druckt es (S. 164) ohne Bemerkung ab. Dadurch aber, daß er (das. 3 Zeilen weiter) denselben Satz (nur נציבין statt ארמאי) wieder abdruckt, hat er den Text heillos verwirrt; die früheren Agg. müssen in diesem Punkte aufgegeben, bzw. berichtigt werden.

Nisibis hat, das doch wahrlich nicht in Armenien liegt. Ja, Lazarus (S. 35, A. 1) bespricht auch die Stelle b. Peßach. 3b, wo gerade in Nisibis ein ארמאה = Aramäer auftritt. Verwundert würde man sich auch fragen, was für ein Interesse denn unser Chronist an Armenien nimmt, daß er dessen persische Eroberung angibt, womit freilich nicht geleugnet werden soll, daß auch in Armenien zahlreiche Juden gewohnt haben mögen[1]). Aber der Sinn von ארמאי ist völlig klar; es ist das die syrische Euphratgegend, die bei den Syrern בית ארמיא heißt[2]) und wonach man also in unserem Texte ruhig לארמיא herstellen darf. Richtig Neubauer (Géogr. 425): »ארמאי . . . c' est plutôt une dénomination pour désigner un habitant de la Babylonie (Mésopotamie) et d'origine araméenne (Syrie de l'est)«. Er verweist auch darauf, daß im babylonischen Talmud ארמאה oft dem פרסאה gegenübersteht (gute Übersicht bei Kohut I, 291). Demzufolge hat N. Brüll (Jahrb. II, 93) die beiden Texte (»Kleine Chronik« und Juchasin) richtig combiniert, leider jedoch auf Armenien gedeutet und zu einem Satze verarbeitet: »Und in seinen Tagen zog Schapur herauf nach Armenien und Nisibis und bezwang es«, was jedoch falsch ist; statt Armenien lies »Armaje«, wofür in Juch. Nisibis erwähnt ist, als diejenige Stadt und dasjenige Gebiet, die für den Kriegszug am wichtigsten waren und auch sonst in den römisch-persischen Kriegen eine große Rolle spielten[3]). So wurde gemeinhin der Statthalter von Mesopotamien nach der Stadt Nisibis benannt[4]), also Nisibis = Mesopotamien. Für mich ist schon die Ansetzung unter Akabja ein Beweis, daß dieser Feldzug unter Schabur I stattgefunden hat (s. den vorigen Punkt). Nun meint

---

[1]) Vgl. Faustus von Byzanz IV, 55 bei Langlois, Collection des historiens de l'Arménie I, 274; Spiegel, Erân. Altertumsk. III, 207 und 323; Graetz IV[4] 334.

[2]) Nöldeke in ZDMG XXV (1871), 113 f.

[3]) Vgl. meine Ausführungen in IQR XIV, 359 f. und in meinem »Griechen und Römer« (Monum. Talm. V, 74) No. 149.

[4]) Vgl. Hirschfeld, Die kaiserl. Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian, 2. Aufl., S. 346. 360. 376; Monum. Talm. V, 62.

aber Lazarus »Ob Schapur I überhaupt Nisibis je besessen hat, ist nicht sicher (cf. Spiegel III, 253)«. In Wirklichkeit schreibt aber Spiegel an der betreffenden Stelle: »Dieselben [morgenländischen] Quellen lassen auch Nisibis von Schapur erobert werden... Wie dem auch sei, daß Schapur eine Zeit lang Nisibis besessen habe, ist auch nach den abendländischen Quellen wahrscheinlich« ... So ist es auch in der Tat[1]). Den Feldzug, den Spiegel vor das Jahr 260 setzen möchte, setzt übrigens Mommsen (V, 421) in das Jahr 242, und das geht so ziemlich auch aus den jüdischen Quellen hervor. Mindestens wissen auch talmudisch-jüdische Quellen von einem Feldzug Schaburs in dieselben Gegenden zu berichten, wobei Caesarea in Kappadokien (b. M. Katon 26a) und Homs (j. B. Bathra II, 3, 13b Z. 75) erwähnt werden[2]); das alles ist Syrien in weiterem Sinne.

7. Mitten in dem Wust von Namen hat unser Chronist die wertvolle Notiz: »Die Perser gelangten zur Herrschaft im Jahre 245 der Tempelzerstörung, und die Perser leiteten eine Judenverfolgung ein«[3]). Die Jahreszahl (245 + 68 = 313) tritt mit so verlockender Bestimmtheit auf, daß Lazarus und Andere flugs an eine Judenverfolgung unter Schapur II (310—382) im Jahre 313 denken, während doch sämtliche Quellen aus diesem Jahre nur eine Christenverfolgung berichten, eine Verfolgung, an deren grausamem Verlauf die Juden des Perserreiches mit schuldtragend gewesen sein sollen; denn ihnen, den Juden, soll der vorgedachte König gerade freundlich gewesen sein[4]). Und wie erklärt man

---

[1]) Vgl. Nöldeke, Tabari, S. 31; Justi, Gesch. des alten Persien S. 182; Fürst, Die Juden in Asien S. 99; meine Bemerkung in Monum. Talm. V, 52 f. No. 97, A. 2.

[2]) Graetz IV[4] 268; Juster, Les Juifs dans l'empire Romain I 193, A. 9.

[3]) Ed. Lazarus S. 165, Z. 5 (mit Unrecht so interpunctiert, daß die Jahreszahl sich auf die Judenverfolgung bezieht), ed. Neub. 72, Z. 4 (wo richtig וגזרו פרסאי, nicht aber גזרי bei Lazarus).

[4]) Ich verweise auf Nöldeke, Tabari S. 68 A. 1; Cassel Artikel »Juden« in der Halle'schen Enc. 184b; Juster I, 202 A 10; Burckhardt, Konstantin d. Gr., 2. Aufl. S. 90.

sich das Nebeneinander vom Aufkommen der persischen Herrschaft (um 226 n. Chr.) mit der angeblichen Judenverfolgung um 313, also fast um 100 Jahre später? Nein, es handelt sich vielmehr um die Judenverfolgung, die unter Ardeschir I, also richtig unter dem ersten Sassaniden, eingesetzt hat (das genaue Jahr ist nicht bekannt). Zwar sagt Abraham Ibn Daud (ס' הקבלה ed. Neub., 60), dort, wo er von Ardeschir und Schapur spricht, ausdrücklich, daß die Neuperser den Juden gut gesinnt waren, doch nur בתחלה, d. i. wohl am Anfange der Regierung des Ardeschir, der ausdrücklich genannt ist (ובתחלה היו אוהבין לישראל בימי ארדשיר), was nicht ausschließt, daß derselbe Herrscher später den Juden gegenüber eine andere Politik befolgte, dann auch »in den Tagen des Königs Schapur«, d. h. da gings auch noch den Juden gut, nicht aber in der späteren Sassanidenzeit.

Dem sei wie ihm wollte — eine Judenverfolgung unter Ardeschir gehört zu den geschichtlich beglaubigten Tatsachen. Die Quelle ist Sozomenus II, c. 1; auf ihn beruft sich Gibbon (deutsche Ag. 161, auch unter Hinweis auf Basnage VIII, c. 9), der aber unbeachtet geblieben ist. Dem kommt noch folgende Festsetzung zu Hilfe: J. Marquart[1]) hat armenische Quellen ausgezogen, nach denen der persische König Alexander Ochos (!) etliche von den Römern (!) und Juden genommen hätte, um sie in Hyrkanien am kaspischen Meere anzusiedeln. Eine regelrechte Transferierung der Bevölkerung, wie sie von den orientalischen Großkönigen stets geübt worden war. Die Notiz stammt wörtlich aus der armenischen Übersetzung der Eusebius'schen Chronik, ed. Auker, S. 124, wenn aber Marquart sich mit der Schwierigkeit abgibt, daß »Römer« weder bei Hieronymos (in seiner Übersetzung der Eusebius'schen Chronik), noch bei Synkellos p. 486, 10, noch bei Michael Asori (p. 71 ed. Jerus.) hierbei genannt werden,

[1]) Ērānšahr nach der Geogr. des Ps. Moses Xorenaci (Abhandl. der kön. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, N. F. Bd. III, No. 2, Berlin 1901, II. Teil: Länderbeschreibung nach Ptolemaios) S. 137, dazu Marquart S. 143.

so ist das für uns, nach dem vorhergehenden Punkte, keine Schwierigkeit, denn dieses »Römer« stammt aus der syrischen Vorlage ארמאי, welches verkannt wurde, welches aber richtig die am Euphrat lebenden »Aramäer« oder Syrer bedeutet. Nun hat Solinus (ed. Mommsen, S. 154) die Notiz, Jericho habe aufgehört, Hauptstadt Judäas zu sein, als es im Kriege gegen Artaxerxes unterjocht worden war (*Artaxerxis bello subacta*), und diese Notiz gehört, wie Th. Reinach richtig erkannt hat[1]), in die Zeit des Sassaniden Ardeschir, dessen Name jedoch, in Nachahmung klassischen Musters, in Artaxerxes umschrieben wurde. Denselben müssen wir auch in dem oben genannten A. Ochos erkennen. Unter Ardeschir gab es also eine gewaltsame Deportation der Juden (und Syrer?) nach den kaspischen Gebieten. Tatsächlich finden wir eine jüdische Kolonie in Rhagai (Tobit I, 16 und oft[2]), und es dürfte der Name dieses Ortes in der vorhin erwähnten klassicierenden Manier nur aus Spielerei in Hyrkanien umschrieben worden sein[3]). Das Vorhandensein zahlreicher Juden in Armenien, wovon oben gesprochen wurde, dürfte damit im Zusammenhange stehen.

Nun wird man aber einwenden, daß die »kleine Chronik« doch für diesen Vorfall das Jahr 245 nach der Zerstörung, d. i. 313 n. Chr. angebe, und das liege doch weit ab von der Zeit Ardeschirs! Allein die Jahreszahl ist einfach verderbt. Schon Version B. bei Neub. 75, Z. 23 hat eine andere Zahl, nämlich 285, und da merkt Neub. als Variante קעה, d. i. 175 an; als Variante s. auch bei Lazarus S. 164; Juchasin, ed. London, 93a

---

[1]) Semitic Studies in Memory of A. Kohut p. 457 ff. Vgl. auch Hölscher, Palästina 46 ff., von Schürer III[3], 36 nicht anerkannt. Jericho, so meint Reinach, sei von den Römern zerstört worden, als es Miene machte, sich zu Gunsten des Persers zu erheben.

[2]) Winer, Bibl. Rwb. unter *Rages* (II, 297, dritte Aufl.). Doch klagen schon die Zend-Avesta wegen des Unglaubens, der unter anderen Orten auch in Rhagai herrscht (Spiegel II, 173).

[3]) Meine eigene Vermutung. Marquart kann sich hier nicht recht helfen.

hat ebenfalls 175. In dieser Zahl steht demnach nur ein Hunderter und ein Fünfer fest. Ich lese קסה = 165 +68 = 233, sehr passend für das Jahr, in welchem wir uns die Verfolgung[1]) der Juden durch Ardeschir denken können; seine äußeren Feinde war dieser energische König um diese Zeit schon los, und an die Ruhe des Alters mag er noch nicht gedacht haben, wenn ein persischer König überhaupt an Ruhe dachte. Er verfolgte wohl die Juden, weil sie, in den syrischen Gebieten wenigstens, Parteigänger der Römer gewesen waren; an die syrischen Gegenden aber müssen wir denken, weil mit den Juden zusammen auch die »Aramäer« verfolgt worden waren.

8. Diese rein durch Kombination gewonnene Zahl fand ich hernach glänzend bestätigt durch den Text der »kleinen Chronik« selbst. In diesem Texte ist bekanntlich vieles an unrichtige Stelle geraten; daraufhin darf man wohl auch in diesem Punkte eine kleine Umstellung vornehmen. Einige Zeilen vorher heißt es nämlich (163, Z. 4. 5, ed. Lazarus, 71; Z. 24, ed. Neub.): »Im Jahre 166 nach der Zerstörung des Tempels kamen die Perser über die Römer«; was könnte dies anderes sein als das Aufkommen des persischen Reichs im Jahre 166+ 68 = 234 n. Chr? Das Aufkommen selbst datiert zwar etwas früher, aber im Jahre 234 dürfte der Krieg gegen die Römer, der eigentlich nie aufgehört hat, für die Perser glücklich zum Abschluß gekommen sein, in dem Sinne, was hernach mit den Worten ausgedrückt ist: ואחסינו מלכותא פרסאי »die Perser erlangten die Weltherrschaft[2])«, also die darauf folgende Zahl ist nicht, wie überliefert ist, 245 nach der Zerstörung, sondern, wie ich vorgeschlagen habe, 165 derselben Ära, d. i. 165 + 68 = 233. Das darauf folgende Jahr eben »kamen die Perser über die Römer,« d. h. gelangten sie definitiv zum Siege über die Römer. Nun können aber die Worte אתו פרסאי על רומאי, nach unserem bisherigen Verfahren auch besagen, daß sich die Perser auf die »Aramäer« stürzten, und

---

[1]) Durch שמדא (Var. גזירה) ausgedrückt.

[2]) מלכות schlechthin (wie in ד׳מלכיות) = Weltherrschaft.

daß die Verfolgung gemeint sei, die wir für das Jahr 233 festgestellt haben. Jedenfalls tut man gut daran, diese zwei Sätze bzw. Daten zu einander zu stellen.

9. Ein ferneres, bestimmt lautendes Datum in unserer Chronik (S. 166, Z. 4, ed. Lazarus; p. 72, Z. 10, ed. Neub.) besagt: »Im Jahre 416 nach der Zerstörung des Tempels blieb die Welt ohne König« (קם ע׳מא בלא מלכא). 416 + 68 wäre 484 nach Chr. Lazarus (S. 36) schreibt zu diesem Punkte: »In unseren verdorbenen Texten, die diese Angabe vom J. 484 unmittelbar[1]) auf die vom J. 363 (nach uns vom J. 242!) — die Eroberung von Nisibis durch Schapur II (nach uns Sch. I) — folgen lassen, ohne alle Beziehung, aus der etwas zu schließen wäre, zeigt sie sich zunächst nicht, wie Jost glaubte, der römischen, noch weniger nach der Ansicht Graetz' der jüdischen Geschichte entnommen, sondern der persischen, auf die sich alle[2]) Berichte aus der Allgemeingeschichte beziehen. Um die angegebene Zeit aber fällt die furchtbare Niederlage . . . des »eifrigen Mazdaycna« Peroses durch die Hephtaliten, in der er seinen Tod fand, eine Katastrophe, die das Reich für die nächsten Jahre so erschütterte, daß . . . Balasch . . . es nicht vermochte, zur Anerkennung als Nachfolger seines Vaters oder Bruders zu gelangen.« Die sonstigen Geschichtsquellen lassen das Todesjahr des Firuz nicht mit gewünschter Deutlichkeit erkennen, aber so ungefähr stimmt das Jahr. Das Todesjahr des Firuz wird auch in ס׳ תנאים ואמוראים angegeben (s. jetzt Machsor Vitry, S. 483, פירח l. פירוז), und zwar um 793 seleuc. herum, d. i. 482 n. Chr. In dieser letzteren Quelle aber steht die Notiz an richtiger Stelle, hinter einer Reihe in frühere Zeit fallender Tatsachen, so z. B. hinter dem Berichte von der Verfolgung unter Jezdegerd. Es ist das ein Beweis, wie im Texte der »kleinen Chronik« manches anders gestellt werden muß. Diese ganze Notiz der »kleinen

---

[1]) Gar so unmittelbar ist es nicht.

[2]) Nicht wahr, denn Griechen (Alexander d. Gr. und seine Diadochen) und Römer werden in dem früheren und auch im dritten Teile erwähnt.

Chronik« führen wir übrigens nur zu dem Zwecke an, weil wir nun, durch die Prüfung der Richtigkeit derselben, uns, wie auch Lazarus sagt, von dem Werte des ganzen Büchleins überzeugt halten müssen.

10. Durch unsere hier gegebenen »Notizen« hat sich, so hoffen wir, der Wert des Büchleins für jeden unbefangenen Forscher erhöht. Wir haben zutreffende Jahresdaten gefunden, haben einen obsolet gewordenen Ausdruck der Liturgie revindicieren können, stießen auf eine nur hier erwähnte Judenverfolgung und haben auf eine Jeruschalmi-Stelle verwiesen (oben Punkt 1), die, ganz im Geiste unseres Büchleins, die »Nachkommen Davids« seit lange in Babel »versenkt« (משוקע) sein läßt[1]). Zu diesem Punkte ziehen wir noch eine arabische Notiz herbei (Abulfeda, Historia Anteïsl. ed. Fleischer, S. 160), die bisher unseres Wissens unbeachtet geblieben ist. Auch diese Notiz, die Geschichte der babylonischen Ansiedelung der Juden verfolgend, hebt als vorzüglichste Erscheinung derselben die dort bestehende Exilarchenwürde hervor und läßt diese seit der Zerstörung des zweiten Tempels bestehen: וראם אלגלות הו אסם אלחאכים עלי אליהוד בעד חראב בית אלקדם אלחראב אלתאני (von mir mit hebräischen Lettern transkribiert).

[1]) d. i. seit lange bodenständig, eingebürgert.

Lazarus Bendavid.

Seine Stellung zum Judentum und seine literarische Wirksamkeit.

Von **Jacob Guttmann.**

Die einzigartige Erscheinung Moses Mendelssohns ist für das ihm unmittelbar folgende Geschlecht in gewissem Sinne zu einem Verhängnis geworden. Ein Wegweiser für die moderne Entwicklung des Judentums, der er zu einem leuchtenden Vorbild geworden ist und die bis auf den heutigen Tag in seinen Spuren wandelt, hat er in seinem engsten Kreise, in seinem eigenen Hause wie in der ihn umgebenden Jüngerschar, nicht das rechte Verständnis für sein Wesen und Wirken gefunden und hat es nicht verhüten können, daß seine auf eine Neugestaltung des Judentums gerichtete Lebensarbeit durch das Verhalten der ihm am nächsten Stehenden nicht nur nicht gefördert, sondern vielfach geradezu gehemmt und gefährdet worden ist. Es war eben nicht leicht, eine Entwicklung, wie sie Mendelssohn in seiner eigenen Person vollzogen hatte, auf einen weiteren Kreis zu übertragen. Mitten aus dem Ghetto heraus hatte Mendelssohn ohne jede Vermittlung, ganz durch seine eigene Kraft den Weg in das moderne Kulturleben gefunden, hatte er sich die Bildung seiner Zeit in ihrem vollen Umfange angeeignet und sich zu einem der gefeiertsten Vertreter des deutschen Geistes aufgeschwungen. Dabei aber hatte er sich in seinen religiösen Anschauungen wie in seiner Lebensführung, in der er auch nicht um Haaresbreite von der Beobachtung des überkommenen Religionsgesetzes abwich, die treueste Anhänglichkeit an das Judentum bewahrt. Freilich ging bei ihm Beides nebeneinander her, ohne sich gegenseitig zu durchdringen und zu einer inneren Einheit zu verschmelzen. Er hielt an der Überlieferung fest, ohne doch den Versuch zu machen, sie auch gedanklich zu begründen und, gestützt auf die religiösen

Anschauungen des Judentums, vor dem Zeitbewußtsein zu rechtfertigen. Um jeden Zwiespalt in seinem Denken und Handeln zu verhüten, hatte er in seinem Jerusalem eine Theorie aufgestellt, die nicht ohne Grund vielfach angefochten wurde, und die auch uns nicht so ganz unbedenklich erscheint. Das Judentum lehrt nach ihm ein Religionsgesetz, das, einer göttlichen Offenbarung entstammend, für seine Angehörigen als unbedingt verbindlich zu betrachten sei, aber keinerlei Glaubensnormen oder Dogmen, für die es, abgesehen von der aus ihrer Vernunftgemäßheit sich ergebenden inneren Begründung, eine bindende Kraft in Anspruch nähme. Das war ein Standpunkt, der allerdings der Eigenart Mendelssohns auf das Vollkommenste entsprach, auf dem der Philosoph und der gesetzestreue Jude einander friedlich die Hände reichen konnten. Aber das war doch auch ein Verzicht auf eine vernunftgemäße, zu einer inneren Überwindung der Gegensätze führende Begründung der religiösen Überlieferung. Und gerade in unseren Tagen haben wir alle Veranlassung, diese Auffassung Mendelssohns abzulehnen, die geeignet erscheint, der gewissermaßen auf eine Entgeistigung des Judentums gerichteten Tendenz mancher protestantischen Theologen Vorschub zu leisten, die, um die weltgeschichtliche Bedeutung des Judentums herabzudrücken, es zu einer bloßen Gesetzesreligion zu stempeln suchen. Allein für die Reformbestrebungen Mendelssohns war es doch von unschätzbarem Wert, daß er es verstanden hatte, in seiner Person modernes Kulturleben und unverrückbares Festhalten an der Tradition des Judentums zu vereinigen, daß er auch als deutscher Philosoph der fromme Rabbi geblieben war, der auch im Verkehr mit seinen christlichen Freunden die Vorschriften des jüdischen Religionsgesetzes mit peinlicher Gewissenhaftigkeit erfüllte[1]). Auf diesem Boden

[1]) Bezeichnend hierfür ist der Bericht eines christlichen Bekannten Ch. M. Paul's in der Zeitschrift Jedidja II, 1 (1818—1819) S. 240: »Von der religiösen Gesinnung des lieben Mannes kann folgendes zeugen: Er kam einst merkbar aufgebracht zu mir und erzählte mir, daß er eben den bekannten Religionsspötter Edelmann verlassen habe. Auf vielfältige Einladungen, die er von demselben erhalten, sei er zu ihm

sollte auch die von ihm erstrebte Umgestaltung und Erneuerung des Judentums sich vollziehen. Aus der Abgeschlossenheit des Ghetto wollte er seine Glaubensgenossen der Anteilnahme an dem Geistesleben ihrer Zeit zuführen; aus der materiellen Not, der geistigen und sittlichen Verkümmerung, welche der lange Druck in ihnen erzeugt hatte, wollte er sie durch die Beseitigung der ihre naturgemäße Entwicklung hemmenden äußeren und inneren Schranken erlösen und für den Eintritt in das staatsbürgerliche Leben vorbereiten. Dabei aber sollte ihr religiöses Leben unangetastet bleiben, eine günstigere Gestaltung ihrer äußeren Verhältnisse durch keine Vergewaltigung ihres religiösen Gewissens erkauft werden. Nichts ist bezeichnender für die Gesinnung Mendelssohns und für die Tendenz seiner Reformbestrebungen, als daß er sich der Bibel als Mittel zu deren Verwirklichung bediente, daß er durch die Veranstaltung seiner Bibelübersetzung seinen Glaubensbrüdern einerseits ein besseres Verständnis der heiligen Schrift erschließen und andererseits die für ihre kulturelle Hebung unerläßliche Kenntnis der hochdeutschen Sprache vermitteln wollte.

Auf diesem Wege sind ihm seine Jünger nicht gefolgt. An dem besten Willen, die Aufgabe ihres Meisters fortzuführen, hat es manchen unter ihnen gewiß nicht gefehlt. Aber sie ermangelten der inneren Ausgeglichenheit, der Geschlossenheit des Charakters, die Mendelssohn in so hohem Maße ausgezeichnet und zur Erfüllung seiner Aufgaben befähigt hatten; sie scheiterten an der Einseitigkeit, mit der sie die von Mendelssohn übernommene Aufgabe erfaßten, und durch die sie sich um das Vertrauen derer brachten, denen ihre Wirksamkeit gewidmet war. Mit dem

---

gegangen, aber der Elende habe ihn mit den fadesten Ideen des Unglaubens unterhalten, und da er sich, seiner religiösen Grundsätze wegen, geweigert, von dem Weine zu trinken, den ihm Edelmann vorgesetzt, so habe er hören müssen: Wir starken Geister bedürfen ja keines Zwanges und können einzig unserer Neigung folgen. Er habe daher nach seinem Hute gegriffen und sei gegangen, entschlossen, nie wieder mit einem so elenden Schwätzer Gemeinschaft zu haben.«

deutschen Kulturleben vertraut geworden, das sie mit umso heißerer Liebe umfaßten, je schwerer sie sich, im alten Judentume wurzelnd, den Zutritt zu ihm hatten erkämpfen müssen, erblickten sie das einzige Heil für ihre unglücklichen Glaubensgenossen darin, sie aus der dumpfen Atmosphäre des Ghettolebens zu befreien und ihnen die Pforten des gelobten Landes zu erschließen, das sie für sich selber in dem deutschen Geistesleben glaubten gefunden zu haben. Wie den Vertretern der Aufklärung überhaupt, Mendelssohn miteinbegriffen, der von Leibnitz so stark betonte Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung innerlich fremd geblieben war[1]), so fehlte auch ihnen der historische Sinn, die Einsicht, daß eine Umgestaltung der äußeren und inneren Verhältnisse einer Gemeinschaft nur durch eine organische Entwicklung von innen heraus, durch eine allmähliche Anpassung an die neuen Kulturfaktoren ohne eine gewaltsame Loslösung von dem geschichtlich Gewordenen herbeigeführt werden könne. Sie begriffen nicht, daß jede geschichtliche Erscheinung ihre eigentümliche Natur und ihre besonderen Voraussetzungen habe, daß sie nicht an einem ihr fremden Maßstabe gemessen, sondern in ihrem eigenen Geist beurteilt und dargestellt sein wolle. Dem inneren Wesen des Judentums, wie es sich geschichtlich herausgebildet hatte, verständnislos gegenüberstehend, identifizierten sie das Judentum mit den kleinen Auswüchsen und Schwächen, die ihnen am Judentum ihrer Zeit entgegentraten, und an der Möglichkeit einer inneren Regeneration verzweifelnd, glaubten sie, das Judentum willkürlich nach ihrem eigenen Kopfe ummodeln zu können durch den rückhaltslosen Anschluß an die Kulturideen der Zeit, in die sich ihnen von ihrem rationalistischen Standpunkt aus die Grundgedanken des Judentums auflösten. Sie hatten von den Mendelssohnschen Bestrebungen nur die eine Seite erfaßt, die Tendenz, das Judentum in das Kulturleben ihrer Zeit einzuführen. Für die andere, die Wahrung und Pflege des jüdischen

---

[1]) Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie (4. Auflage) B. III S. 655.

Geistes, war ihnen das rechte Verständnis nicht aufgegangen. Um dem Juden eine würdigere Stellung im Leben, im Staate und in der Gesellschaft zu erringen, waren sie mehr oder minder geneigt, das Judentum selber, das sich ihnen vornehmlich in dem ihnen verhaßten Zeremonialgesetz verkörperte, preiszugeben. So konnte es geschehen, daß ein Mann wie David Friedländer, dem man einen hohen Idealismus und die Liebe zu seinen Stammesgenossen nicht absprechen kann, von den rationalistischen Anschauungen der Aufklärungsperiode beherrscht, auf den Irrweg geriet, mit dem Probst Teller über die Bedingungen für den Übertritt der Juden zum Christentum in Verhandlung zu treten.

Einer der letzten Vertreter dieser Geistesrichtung war Lazarus Bendavid (geb. 1762 in Berlin und gestorben daselbst 1832). Der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit lag allerdings auf anderen Gebieten. Er war vor allem Mathematiker und Philosoph, und die umfangreiche literarische Tätigkeit, die er entfaltet hat[1]), war vornehmlich diesen beiden Gebieten der Wissenschaft gewidmet. In der fruchtbarsten Periode seines Lebens, (vom Jahre 1785, in dem er zum ersten Mal als Schriftsteller hervortrat, bis zum Jahre 1802), in der er in rascher Aufeinanderfolge eine erstaunlich große Anzahl von Schriften mathematischen und philosophischen Inhalts erscheinen ließ, hat er sich, abgesehen von einigen kleineren bibelwissenschaftlichen Abhandlungen, nur in zwei Veröffentlichungen mit dem Judentum beschäftigt, in der Schrift: »Etwas zur Charakteristik der Juden« (Leipzig 1793) und in einem Vortrag: »Über den Unterricht der Juden«, den er am 18. Januar 1800 in der literarischen »Gesellschaft der Freunde der Humanität« gehalten und in seine Sammlung: »Philosophische Aufsätze vermischten Inhalts« (Berlin 1800) mitaufgenommen hat. Wir würden unserem Autor vielleicht unrecht tun, wenn wir ihn ausschließlich

[1]) Ich gebe im Anhang ein, wie ich glaube, vollständiges, chronologisch geordnetes Verzeichnis seiner gedruckten Schriften und Abhandlungen. Carmoly's Verzeichnis in der Revue Orientale Tom. II, S. 355 (Bruxelles 1842) beschränkt sich auf die selbständigen Schriften Bendavids.

nach der Stellung beurteilten, die er hier dem Judentum gegenüber bekundet. Die bis zur Gehässigkeit gesteigerte Erbitterung, mit der er sich an beiden Orten über das Judentum äußerte, ist wohl auf eine Kränkung zurückzuführen, die ihm in der Berliner Gemeinde widerfahren war, und der gegenüber sein philosophischer Gleichmut nicht standgehalten hat. In seinem späteren Leben tritt uns eine solche Schroffheit in der Beurteilung des Judentums nicht mehr entgegen. Doch zum besseren Verständnis der von ihm eingenommenen Stellung müssen wir etwas näher auf seine religiöse Entwicklung eingehen.

Einem wenig bemittelten Elternhaus entstammend, hat er die bei den Juden jener Zeit allgemein übliche Erziehung genossen. Seinen Jugendunterricht erhielt er in sogenannten Chedarim oder Talmudschulen, von deren Schrecken und pädagogischer Unnatur er in seiner Selbstbiographie eine anschauliche Schilderung entwirft. Auch noch in der Zeit, da er sich durch ein regelloses Lesen aller ihm zufällig in die Hand geratenen Schriften und dann unter der Anleitung eines Privatlehrers einiges andere Wissen angeeignet hatte, setzte er das Talmudstudium im Cheder fort. Seinen Eltern kam es demnach vornehmlich auf seine Unterweisung in der Religionsliteratur an; darin unterschieden sie sich nicht von ihren anderen Glaubensgenossen. Wenn er seinem Elternhause nachrühmt, daß in ihm freiere religiöse Anschauungen als bei den anderen Juden geherrscht hätten, daß »tausend und abertausend kleine Zeremonialgesetze, deren Übertretung von anderen Juden als die höchste Sünde gehalten wird, in ihm fast sogar dem Namen nach nicht gekannt gewesen seien [1])«, so dürfte wohl sein späterer religiöser Standpunkt auf diese Darstellung nicht ohne Einfluß geblieben sein. Als heranwachsender Knabe in der Zeit, da er der Barmizwa-Feier entgegenging, war er von einer schwärmerischen Frömmigkeit beseelt. In den Selichot- und den zehn Bußtagen stand er um 4 Uhr morgens auf, um an

[1]) Selbstbiographie (in 'Lowes: Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten mit ihren Selbstbiographien Berlin 1806) S. 6.

dem Gottesdienste in der großen Synagoge teilzunehmen, da der in den kleineren Synagogen seinem Andachtsbedürfnis nicht genügte. Die vorgeschriebenen Fasttage wurden von ihm auf das strengste beobachtet[1]). Aber bald darauf vollzog sich eine vollkommene Wandlung in seinem religiösen Denken und Leben, und zwar merkwürdiger Weise durch die Bekanntschaft mit einem Handbuch der Mythologie, mit Bannier's und Damm's Götterlehre. Die Propheten der Christen und der Muselmänner, so berichtet er, konnten meinen Glauben nicht erschüttern: sie waren später als die des alten Testaments, das sich gegen jede spätere Prophezeiung genug verwahrt hat. Aber daß die Geschichte uns von Griechen und Römern auch Orakel aufbewahrt hat, daß man diese, wenn man nicht alle Glaubwürdigkeit der Geschichte verwerfen will, doch nicht wie Lügen behandeln darf, daß daher für den mosaischen Glauben kein besserer Gewährsmann vorhanden ist, als für den der Heiden — das war es, was mich bestürmte und meine Ruhe störte.« Wir können die knabenhafte Unreife nur belächeln, die sich darin zu erkennen gibt. Die oberflächlichste Aufklärung über die Religionsgeschichte hätte den jugendlichen Grübler über seine Zweifel beruhigen können. Für Bendavid aber, der jeder pädagogischen Anleitung entbehrte, sind diese Zweifel, die er aus sich heraus nicht überwinden konnte, zu einem Verhängnis geworden. »Von diesem Augenblick an, so fährt er fort, war mein Religionssystem für immer entschieden: es stand den Resultaten nach, wenn auch anders begründet, fest, wie es noch heute steht. Mit Aufgebung alles Positiven behielt ich den Glauben an Gott, an Unsterblichkeit und eine bessere Zukunft, und nicht nach und nach, sondern mit einmal hörten meine jüdischen Andachtsübungen auf, beobachtete ich kein einziges Zeremonialgesetz mehr, besuchte ich die Synagoge nur dann, wenn meine Eltern es verlangten, und ging in christliche Kirchen, um mein Ohr an dem Herzerhebenden der Orgel und meinen Geist an den Reden der Prediger zu weiden[2]).« So war der gläubige Talmudjünger

[1]) Das. S. 27.

[2]) Das. S. 32—35.

durch ein unglaublich seichtes Raisonnement, an dem auch der zum Philosophen gereifte Mann anscheinend nichts zu korrigieren fand, zum Bruch mit den Traditionen des alten Judentums gekommen. Sein religiöses Bekenntnis deckte sich seitdem mit den rationalistischen Anschauungen der Aufklärungstheologie, die in christlichen Kreisen weit verbreitet waren und von da aus auch in den Mendelssohnschen Jüngerkreis Eingang gefunden hatten. Noch einmal machte er, von einem Gefühl jüdischer Pietät getrieben, den Versuch, der Synagoge wieder näher zu treten. Nach dem Tode seines Vaters, der in Nancy in großer Armut gestorben war, besuchte er die Synagoge, um, wie üblich, während des Trauerjahres nicht nur das Kaddischgebet zu verrichten, sondern auch die Funktion des Vorbeters auszuüben. »Zwei Tage, so erzählt er, ließ man mich mein Wesen treiben: am dritten aber, vor dem Anfang des Gebetes, kam eine Deputation von drei Männern an mich heran und erklärte mir, daß ich, der ich öffentlich vier Zeremonialgesetze, die sie mir vorrechneten, übertreten hätte, ihr Vorbeter, der über sie den Segen aussprechen muß, nicht sein könnte; ich sollte mich auf das Seelenamt (das Kaddisch) allein beschränken. Ich fragte sie, ob sie mich denn für keinen ihrer Glaubensgenossen erkennen und als aus der Gemeinde ausgeschlossen betrachten wollten. Da sei Gott für! war ihre Antwort. Aber . . . Nun gut erwiderte ich, ich merke, was das aber sagen will; Sie sagen mir die Gesellschaft auf[1]). Mir schon recht, denn hiermit sage ich Ihnen auch auf. Mit diesen Worten packte ich meine Bet-Amuletten zusammen und ging aus der Synagoge. Nie bin ich seitdem wieder hineingegangen[2]).«

Wer bei diesem Streite mehr im Rechte war, die Vertreter der Gemeinde, die die Würde des Vorbeteramtes zu wahren hatten und es dabei doch an einer gewissen Schonung nicht fehlen

[1]) Das ist vielleicht eine Anspielung auf die früher geübte Sitte, dem Toten vor der Bestattung die Gemeinschaft (חברותא) mit dem Überlebenden aufzusagen.

[2]) Selbstbiographie S. 53–54.

ließen, oder der dem Judentum äußerlich und innerlich entfremdete Mann, der trotzdem das Amt des Vorbeters für sich in Anspruch nahm, das darf dem Urteil jedes Gerechtdenkenden überlassen bleiben. In Bendavid aber erzeugte dieser Vorgang eine tiefe Erbitterung, aus der sich wohl die ungerechte Beurteilung erklärt, die er dem Judentum in seiner Schrift: »Etwas zur Charakteristik der Juden« widerfahren läßt. Indem er sich die Aufgabe stellt, die Frage zu beantworten: »Welches sind die wesentlichsten Fehler der jüdischen Nation, und woher entstanden und beharren sie bei diesem Volke?«, entwirft er ein Zerrbild vom Judentum, das von einer geradezu erschreckenden Gehässigkeit Zeugnis ablegt und dessen Unwahrhaftigkeit einen dunklen Schatten auf seinen Charakter wirft. Es tut mir leid, dies aussprechen zu müssen, denn Bendavid war ein Mann, der wegen seiner hingebenden Liebe zur Wissenschaft, wegen seiner seltenen Anspruchslosigkeit und wegen der äußeren und inneren Unabhängigkeit, die er sich zu bewahren suchte[1]), volle Anerkennung verdient. Wie

---

[1]) Die unverkennbar von ihm selbst verfaßte Inschrift auf seinem Grabstein lautet (in hebr. Lettern):

אליעזר לוי בן דוד
אלי עזרי היה

Gott war meine Hülfe,
Vergönnte mir, wonach ich strebte: Unabhängigkeit.
Gelobet sei der Name Gottes.

(Landshut, Verzeichnis der Grabschriften (ציוני מצבות) im Anhang zu סדר בקור חולים S. 10, Nr. 13). Für seinen Bruder Salomon, der die Rechte studiert und das Examen sehr gut bestanden hatte, aber, weil er die Taufe nicht empfangen hat, nicht als Referendarius zugelassen wurde (Selbstbiographie S. 45 Anmerkung) verfaßte er die folgende Grabinschrift (in hebr. Lettern):

Trauerdenkmal
Errichtet von אליעזר לוי בן דוד seinem Bruder
שלמה זלמן בן דוד
Der Rechte Candidat.

Redlich, seinem Glauben treu, nie gesund, nie glücklich, nie seines Lebens froh. Geboren ו' תמוז תקכ"ז, gestorben ל' תשרי תקצ"ב (Landshut das. S. 9, Nr. 12).

aus dem Zeugnis Heinrich Heines hervorgeht, hat er auch im Kreise seiner Freunde große Wertschätzung genossen[1]). Und ein Mann wie Leopold Zunz hätte ihm nicht noch lange über seinen Tod hinaus eine so freundliche Gesinnung bewahrt[2]), wenn er ihn nicht seiner Achtung für würdig befunden hätte. Aber es erging ihm, wie es einem viel Größeren, wie es Spinoza ergangen war, dessen Charakterbild gleichfalls getrübt wird durch sein Verhalten,

[1]) In seinen Denkworten auf Ludwig Marcus (Heines sämtliche Werke Hamburg 1868 B. 14. S. 188) sagt er, wo er von dem Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums spricht, von Bendavid: »Ich kann nicht umhin, hier auch meinen lieben Bendavid zu erwähnen, der mit Geist und Charakterstärke eine großartig urbane Bildung vereinigte und, obgleich schon hochbejahrt, an den jugendlichsten Irrgedanken des Vereins teilnahm. Er war ein Weiser nach antikem Zuschnitt, umflossen vom Sonnenlicht griechischer Heiterkeit, ein Standbild der wahrsten Tugend, und pflichtgehärtet wie der Marmor des kategorischen Imperativs seines Meisters Immanuel Kant. Bendavid war Zeit seines Lebens der eifrigste Anhänger der Kantischen Philosophie, und dennoch wollte er sich nie trennen von der alten Gemeinde des mosaischen Glaubens, er wollte nie die äußere Glaubenskokarde ändern. Schon der Schein einer solchen Verleugnung erfüllte ihn mit Widerwillen und Ekel« usw. Minder günstig urteilt über ihn der allerdings noch jugendliche Börne, der ihn als den eingebildetsten Gelehrten in der Welt bezeichnet. Briefe des jungen Börne an Henriette Herz (Leipzig 1861), S. 65.

[2]) Am 2. Februar 1851 brachte Zunz eine nachgelassene Schrift Bendavids: »Das Leben von Joachim Jungius« (Berühmter Mathematiker, Philosoph, Naturforscher und Schulmann, geb. 1589 in Lübek und gestorben 1657 in Hamburg) zu Varnhagen von Ense, der aber von deren Veröffentlichung abriet, da inzwischen eine Biographie Junges von Guhrauer erschienen war. (Varnhagens Tagebücher B. 8, S. 45). Die Schrift ist im Nachlaß Bendavids, den Moritz Veit am 30. Dezember 1832 Zunz übergeben hat (Ludwig Geigers Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland B. 5, S. 262), und der sich jetzt im Zunzarchiv in Berlin befindet, noch vorhanden. Moritz Veit stand zu Bendavid in einem verwandschaftlichen Verhältnis. Die Familie Veits führte nach ihrer Übersiedelung nach Berlin von ihrem Heimatsort den Namen Witzenhausen (Vgl. Landshuth a. a. O. Nr. 8, S. 7), und dieser Familie gehörte mütterlicherseits auch Bendavid an (Landshuth Nr. 13, S. 10).

das er, von persönlichen Motiven geleitet, dem Judentum gegenüber beobachtet hat[1]). Nicht nur, daß Bendavid die angeblichen Fehler der Juden auf das Schärfste geißelt, auch ihre unbestrittenen Tugenden, wie z. B. den jüdischen Wohltätigkeitssinn, sucht er zu begeifern und aus den niedrigsten Beweggründen herzuleiten. Der Jude stand nach ihm gegen seinen Mitjuden in einem dreifachen Verhältnisse: als Mitsklave, als Religionsverwandter und als Teilnehmer an dem ähnlichen Nahrungszweige. »Alle drei Verhältnisse konnten die Liebe der Juden zum Mitjuden eigentlich nicht vermehren. Als Mitsklave hatte er keine Achtung für ihn als Mensch; als Religionsverwandter kein Zutrauen zu ihm als Jude[2]), und als Mitkaufmann keine Freude an seinem Wohlergehen, weil er stets Abbruch zu leiden von ihm befürchtete. Der Wirkungskreis der Nächstenliebe zog sich, selbst unter den Religionsverwandten immer enger zusammen, schränkte sich nur auf Verwandten und Associerten und endlich auf sich selbst ein. Der Jude ward Egoist, und da der Christ ihn abstieß, da die Juden unter sich keine Anziehung fanden, ward er, was noch ärger ist als gehaßt — Menschenfeind oder vielmehr Menschenverächter[3]).« »Allgütiges, unerforschliches Wesen! Wie erhob er stets mein Herz zu dir, der Gedanke, daß du auf das größte Laster, Verachtung unserer Mitmenschen, die größte Tugend zu gründen verstandest — Wohltätigkeit. Der Menschenverächter, der als Egoist von seiner eigenen Vollkommenheit und von dem Unrecht überzeugt ist, das ihm von anderen widerfährt, will auch

---

[1]) Vgl. M. Joël, Spinozas Theologisch-politischer Traktat (Breslau 1870) S. 2fg. Hermann Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur B. 18 (1915) S. 56—150.

[2]) Etwas zur Charakt. S. 18: »Jeder Mitjude, den er schon als Mitsklave verachtete, ward ihm nun als Mensch verdächtig, der vielleicht nicht so eifrig wie er zur Versöhnung mit dem Schöpfer (nämlich durch den Zeremonialdienst) beitrüge; jeder Mitjude wurde von ihm mit Argusaugen bewacht, und er mußte äußerlich religiös erscheinen, wenn man ihm glauben sollte, daß er es innerlich sei.«

[3]) Das. S. 20.

andere zwingen, diese Vollkommenheit und dieses Unrecht anzuerkennen, und glaubt durch Wohltätigkeit am geschwindesten seinen Zweck zu erreichen. Er macht daher öffentliche milde Anstalten, stiftet Krankenhäuser, nimmt sich der bedrückten Unschuld an, und leistet in einem kleinen Zirkel aus diesem eben nicht sehr edlen Grunde nicht selten mehr Gutes als der wahre Menschenfreund aus edleren Gründen. Der Jude machte hierin keine Ausnahme. Der Reichtum, den er bald durch den gewissermaßen alleinigen Besitz des Handels erwarb, söhnte ihn freilich mit dem Menschengeschlecht im Ganzen nicht aus, aber da der reichere Jude behaglich genug lebte, um sich nicht mehr als Sklave zu betrachten, da ihm, seiner Frömmigkeit wegen, vom ärmeren geschmeichelt wurde, und er von diesem keine sonderliche Beeinträchtigung zu befürchten hatte, so nahm er sich stets seines ärmeren Juden mit Eifer an. Stuhl, Bett und Leuchter fand der Arme stets im Hause des Reichen[1]).«

Die Wurzel alles Übels erblickt Bendavid, wie David Friedländer und die anderen Aufklärer, in dem jüdischen Zeremonialgesetz, das er für völlig veraltet und mit den Forderungen der Zeit für unvereinbar erklärt. So lange die Juden an ihm festhalten, ist für ihn eine Bessernng in ihren äußeren und inneren Verhältnissen ausgeschlossen[2]). Alle Reformversuche müßten zunächst auf die Abschaffung des Zeremonialgesetzes gerichtet sein, und die dahingehenden Bestrebungen sollten auch vom Staate begünstigt werden, der von dem schädlichen Einfluß, den das Zeremonialgesetz auf den Charakter der Juden ausübe, nicht unberührt bleibe. »Wofern die Juden in die mit ihnen vorzunehmende oder vorgenommene Reform

[1]) Das. S. 22.

[2]) Über die Stabilität der Juden sagt B. in den Beiträgen zur Kritik des Geschmacks S. 173: »Von einem Volke aber, das sich leider im Ganzen so ziemlich gleich bleibt, und noch manche Zeremonien gerade so wie vor tausend Jahren beobachtet, läßt sich vermuten, daß ihm auch der Gesang seiner Sprache einigermaßen von Vater auf Sohn vererbt worden sei.«

nicht dadurch eingreifen, daß sie ihre sinnlosen und auf jetzige Zeiten gar nicht mehr passenden Zeremonialgesetze abschaffen, wofern sie nicht eine reinere, dem Allvater würdigere Religion — die reine Lehre Moses unter sich festsetzen, sie notwendigerweise, selbst nach Annahme der Taufe, Indifferentisten und für den Staat schädliche Bürger sein werden[1]).« »Aber wie lange

---

[1]) Das S. 45. Im Übrigen ist es ihm mit der »reinen Lehre Moses« auch nicht so ernst; er nimmt vielmehr keinen Anstand, seine Anschauungen vom Judentum auch auf die Tora zu übertragen. So sagt er in der einer späteren Periode angehörenden Schrift: Zur Geschichte und Berechnung des jüdischen Kalenders, aus den Quellen geschöpft (Berlin 1817) S. 18, Anmerk. 4. »Die übliche Benennung dieses Tages: »lange Nacht« hat gar keinen Sinn: aber auch wie die Vulgata, Luther und andere das Wort Iom Kippur durch Diem expiationis, Versöhnungstag übersetzen, ist nicht ganz richtig. Denn erstens führte er seinen Namen nicht bloß wegen der Auslösung der Menschen bei Gott, nicht bloß wegen der Versöhnung, sondern auch, wie wir gezeigt, wegen der beiden übrigen Auslösungen (Auslösung der Güter und Sklaven und Auslösung der Schulden). Zweitens aber mahnt das Wort versöhnen zu sehr an Sünde, welches ein Begriff ist, der in der jüdischen Staatsverfassung garnicht stattfinden konnte. In ihr war jedes Vergehen, Verbrechen usw. eine Schuld, wofür der Staatsbürger sein bürgerliches Dasein beim Priester als Gläubiger verpfändete, und von dem er das Pfand nicht eher herausbekam, als bis er es durch Strafe oder Opfer auslöste.« Das. »Zur Abmachung aller dieser Geschäfte des Tages verlangte der Gesetzgeber vom Volke eine Demütigung des Blutes.« Dazu Anmerkung 6. »3 Mose XXIII, 32. Die Talmudisten behaupten, es gebe keine Demütigung ohne Fasten, und daher ist dieser Tag einer der strengsten Fasttage der Juden. Wenn es aber auch wahr sein mag, daß die Menschen bis zur Kriecherei demütig tun, wenn sie nichts zu essen haben, so scheint doch der Psalmist (XXXV, 13) den Hauptsatz nicht zuzugeben, da er es für nötig erachtet zu sagen: ich habe mein Blut durchs Fasten gedemütigt.« B. war ein schlechter Exeget. Um seine vorgefaßten Meinungen aus der Schrift zu bestätigen, schrickt er auch sonst in seiner Interpretation vor keiner Vergewaltigung des Bibeltextes und vor keinem Verstoß gegen die Regeln der Grammatik zurück. Gegen die Interpretation der hier angeführten Bibelstellen hat schon M. B. Friedenthal Wider-

noch jener Unfug mit dem schändlichen, sinnlosen Zeremonialgesetz getrieben werden, wie lange noch der Jude glauben wird, daß der himmlische Vater ihn für die Ausübung desselben mit einer besonderen Krone belohnen werde — das mag der wissen, der alles weiß. Und gewiß kann es nie aufhören, wenn es niemand wagt, laut und ernst ein Wort zum Herzen der Juden zu sprechen, ihnen das Unbedachtsame in der Beibehaltung der Gebräuche darstellt, aber auch zugleich den Staat um Genehmigung dieser Abschaffung bittet, weil die Beibehaltung einen wirklich schädlichen Einfluß auf den Charakter der Juden und von ihm auf den Staat haben muß[1].« Allerdings verhehlt er sich auch die verderbliche Wirkung nicht, welche die Verwerfung des Zeremonialgesetzes auf manche unter seinen Glaubensgenossen ausgeübt hat. Von den das Zeremonialgesetz, nur weil es ihnen lästig ist, aufgebenden und sich allen Ausschweifungen überlassenden Juden sagt er: »Sie sind es größtenteils, die den Christen die schlechte Meinung von den Juden beibringen, sie, die durch ihre sittenlose Lebensart dem besseren Juden den Abscheu vor Aufklärung überhaupt einflößen; sie gehen meistens zur christlichen Religion über, wenn ein christliches Mädchen schöner und schlauer ist als sie, klug und beredet, und sie würden nach der Taufe womöglich einer zweiten Beschneidung sich unterziehen, wenn die Annahme der jüdischen Religion so viele Vorteile als die der christlichen gewährte[2].«

Von dem Radikalmittel der Taufe freilich will B., wie schon aus der eben angeführten Stelle hervorgeht, nichts wissen. Da ein Jude aus Überzeugung die Taufe nicht annehmen könne, so werde er dadurch nicht besser, sondern schlimmer. »Als Spötter zweier Religionen geht er mit der Taufe ärger davon, als er dazu gekommen ist[3].« Auch am Schluß seines Vortrags über den

---

spruch erhoben in einem Anhang zu Mayer Moses Kornicks Schrift דבר בעתו (Breslau 1817), die der Widerlegung von Bendavids chronologischer Theorie gewidmet ist.

[1]) Etwas zur Charakteristik S. 54. [2]) Das. S. 49.

[3]) Das. S. 62. Vgl. auch das oben S. 35 Anmerk. 1 angeführte Zitat aus Heine.

Unterricht der Juden, den er am 18. Januar 1800 gehalten hat, spricht er sich ablehnend über die Taufe aus, aber doch in einer Tonart, der man es anmerkt, daß das kurz vorher (1799) veröffentlichte Sendschreiben David Friedländers an den Probst Teller nicht ganz ohne Eindruck auf ihn geblieben ist. Zuerst richtet er an seine Zuhörer die folgende Apostrophe: »Humane Männer und Frauen! Fordert von dem in seiner Erziehung so vernachlässigten Juden keine Riesenschritte; fordert von ihm nicht, daß er mit eins auf die Höhe springe, auf welche die Christenheit nur langsam und mit vieler Mühe gekommen ist. Seit der Geburt des menschenfreundlichen Gesetzgebers derselben, seit fast vollen achtzehnhundert Jahren wurde an ihr immer gebessert, wurde sie durch Umstände und Zufall immer veredelt; und seit fast vollen achtzehnhundert Jahren blieb der Jude stehen, wurde er durch Zufall und Umstände immer mehr herabgewürdigt.« Dann fährt er fort: »Freuet euch auch nicht, wenn einzelne Personen oder ganze Familien zum Christentum übergehen, oder sich öffentlich bekennen, den Glauben ihrer Väter verlassen zu haben. Zu verargen ist es ihnen nicht, daß sie die besuchte und freudige Kirche der verlassenen und traurigen Synagoge vorziehen und sich und ihre Kinder zu retten suchen. Aber gewonnen für das Ganze wird dadurch nichts, garnichts. Es sind Splitter, die man von einem unbehilflichen Koloß scharf abschneidet; der Koloß, anstatt geschwächt zu werden, gewinnt dadurch an Stärke, weil der Riß, den der Splitter andeutet, nun nicht weiter greift. Nur von der alles verändernden Hand der Zeit; nur wenn die Regierungen sich der Erziehung der Juden annehmen werden; nur wenn dem rechtschaffenen Juden Achtung als rechtschaffenem Menschen allgemein zu teil wird; nur wenn der aufgeklärte Jude gleichsam Märtyrer seiner Glaubensgenossen wird und dadurch Aufklärung verbreitet, daß er im Schoße seiner Kirche bleibt und auf die Vorteile verzichtet, die ihm aus dem öffentlichen Übergang zum Christentum entspringen; nur wenn der Zuwachs an Aufklärung unter den Juden in dem Maße zunimmt und durch eben die geräuschlosen

Mittel bewirkt wird, als sie seit Mendelssohns Zeiten zugenommen hat und geschehen ist — nur dann läßt sich hoffen und mit Gewißheit voraussetzen, daß der Tag kommen wird, an dem die gewiß nicht vernachlässigten Geisteskräfte des Juden zu seiner Besserung, zum Nutzen des Staates und seiner Mitbürger gereichen und ein Gott und nur ein Name der Gottheit wird angerufen werden. Bis dahin sei man tolerant« usw.[1]).

Nicht uninteressant ist das Urteil Kants über Bendavids Reformgedanken, in denen er eine geistige Annäherung an das Christentum erblickt, besonders im Gegensatz zu dem harten Urteil, das er in dieser Beziehung über den von ihm sonst hochgeschätzten Mendelssohn fällt. Von dem Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben ausgehend, erblickt Kant in dem allmählichen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens das Ziel aller religiösen Entwicklung, der Annäherung des Reiches Gottes. Das Judentum aber ist für ihn, wie er unter dem Einfluß von Spinozas theologisch-politischem Traktat lehrt[2]), überhaupt keine Religion; es wolle vielmehr selbst nur eine staatlich-politische Gemeinschaft darstellen; denn es verzichte auf das, was das Wesen der Religion ausmacht, es verlange von seinen Bekennern keine sittliche Gesinnung, sondern nur die Erfüllung der statutarischen äußerlichen Formen und Satzungen seines Glaubens und sei darum trotz seines Monotheismus auf der Stufe des Heidentums stehen geblieben[3]). Die Erreichung des von ihm aufgestellten Zieles ist, wie er in seiner Schrift: »Der Streit der Fakultäten« ausführt, von einer dem Wesen der Religion entsprechenden Umgestaltung der äußeren Glaubensformen bedingt; sie ist nur dann zu erwarten, wenn die Förmlichkeiten des Glaubens unter Begünstigung der Regierung nach und nach der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher gebracht

---

[1]) Philosophische Aufsätze vermischten Inhalts S. 131 f.

[2]) Vgl. Julius Guttmann, Kant und das Judentum S. 50 f.

[3]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Kants sämtliche Werke ed. Rosenkranz B. 10) S. 137 ff., S. 154 ff., Julius Guttmann a. a. O. S. 49.

werden. Dieses Ansinnen hat aber Moses Mendelssohn in einer Art abgewiesen, »die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine argumentatio ad hominem). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai unser Gesetz ebenso feierlich aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden[1]), womit er wahrscheinlicher Weise sagen wollte: Christen, schafft Ihr erst das Judentum aus Eurem eigenen Glauben weg, so werden wir auch das unsrige verlassen, — daß er aber seinen eigenen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden[2]).« Zu dieser Auffassung ist Kant vermutlich dadurch gekommen, daß David Friedländer, Bendavid und andere für die Beseitigung des Zeremonialgesetzes eintraten. Wenn Mendelssohn so schroff abgelehnt hatte, was andere Vertreter des Judentums für möglich hielten, so glaubte er sich das nur aus einem Mangel an gutem Willen erklären zu können[3]). »Selbst in Ansehung der

[1]) Vgl. Jerusalem (Mendelssohns Ges. Schriften B. 3) S. 356.

[2]) Streit der Fakultäten (Kants Werke B. 10) S. 307 Anmerkung.

[3]) Früher hatte Kant über Mendelssohns Jerusalem ganz anders geurteilt. Kurze Zeit nach dessen Veröffentlichung (Mai 1783) schreibt er (18. August 1783) an Mendelssohn: »Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich in Ihrem Jerusalem gelesen habe. Ich halte dieses Buch für die Verkündigung einer großen, ob zwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr garnicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondern, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß, denn alle das Gewissen

Juden, meint Kant, ist dieses (d. h. eine angemessene Umbildung der Glaubensformen) ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christentum als einem messianischen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen, und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle Religionsgesinnung verdrängenden, alten Kultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen, so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfes dieser Nation, Bendavids, die Religion Jesu (vermutlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht nur für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit anderen in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustands fähiges Volk, dessen Glauben auch von der Regierung sanktioniert werden könnte, bemerklich machen.« So hat Kant Bendavids Ausführungen in der Schrift: »Etwas zur Charakteristik der Juden« verstanden. Den erst im Jahre 1800 gedruckten Vortrag: »Über den Unterricht der Juden« hat Kant bei der Abfassung seiner Schrift: »Der Streit der Fakultäten« (1798) noch nicht gekannt.

In seinem Vortrag: »Über den Unterricht der Juden« macht B. seinen Glaubensgenossen den Vorwurf, daß von ihnen der Bibelunterricht zu sehr vernachlässigt werde. Darin hatte er vollkommen recht. In der Tat hat das Bibelstudium, das einst in Frankreich und Spanien bei den Juden zu so hoher Blüte gelangt war, in den Ländern des Ostens die schlimmste Vernachlässigung erfahren. Das Verständnis für den schlichten Wortsinn der Schrift, für die unvergleichliche Schönheit der biblischen Poesie, für die

---

belästigende Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht.« (Kants Werke XI, 1 S. 16).

wunderbare Erhabenheit der prophetischen Verkündigungen war den Juden jener Länder fast vollständig verloren gegangen. Vor den gewaltsamsten Deutungen nicht zurückschreckend, machten sie das Bibelwort zu einem Spiel ihres Witzes, das ihnen umso größere Bewunderung eintrug, jemehr sie durch eine Verkehrung des eigentlichen Sinnes den Leser oder Hörer zu überraschen wußten. Aber die Schuld daran trug die durch das Ghettoleben erzeugte innere Verkümmerung der Juden, die Beschränkung aller geistigen Interessen auf das Talmudstudium, dessen Dialektik auch auf die Bibel, soweit man sich mit ihr überhaupt beschäftigte, übertragen wurde. Für eine solche geschichtliche Auffassung hat Bendavid keinen Sinn; ihm hat das Vorurteil den Blick getrübt, und so glaubte er, was der Zwang der Verhältnisse erzeugt hatte, als eine absichtliche Irreführung erklären zu müssen. »Denn der Grund zu dieser vormaligen Vernachlässigung des Bibelwortes sowohl, als zur Herabwürdigung der sogenannten Bibelerklärer scheint mir nur der zu sein, warum man im Papsttum das Bibellesen jedem Laien untersagt hat. Die Priester beider Kirchen sehen es sehr gut ein, wie wenig von dem ausgeübten in der Bibel stehe, und wieviel in ihr stehe, was nicht ausgeübt wird[1]). Bei dieser Gelegenheit kommt er auf Mendelssohns Bibelübersetzung zu sprechen, der er dasselbe Verdienst um das Judentum zuschreibt, wie es die lutherische Übersetzung um das Christentum gehabt habe. »Das große Verdienst Luthers um die Christus-Religion, daß er den Angehörigen derselben die deutsche Übersetzung der Bibel in die Hand lieferte und dadurch den ersten und vielleicht wichtigsten Schritt zur religiösen Aufklärung unter den Christen tat — dieses Verdienst erwarb sich Mendelssohn um die Juden, und die Folgen davon, wenn man sie nur ruhig abwarten wollte, werden ersprießlicher sein, als man denkt. Darum sei sein Andenken jedem humanen Menschen wert; aber darum ist es bei dem, wenn ich mich so ausdrücken soll, papistisch gesinnten Juden ein Abscheu.

[1]) Philosophische Aufsätze S. 122 f.

Denn er ließ und läßt noch jetzt sein Kind sobald als möglich zum Studio des Talmuds übergehen, um es in Religionssachen nicht klüger werden zu lassen, als er selbst ist[1].«

Zu dem unmittelbaren Jüngerkreis Mendelssohns kann Bendavid nicht mehr gezählt werden. Von irgendwelchen näheren Beziehungen zu diesem großen Führer des jüngeren Geschlechts ist uns nichts bekannt[2]. Aber wie jedem Strebenden, so war Mendelssohn auch ihm mit seinem nie versagenden Wohlwollen entgegengekommen. Als nach dem Tode Lamberts[3], bei dem er von einem Professor war eingeführt worden, ihm dessen Bibliothek nicht mehr zu Gebote stand, litt er, wie er berichtet, doch keinen Mangel an Büchern und Instrumenten, weil er unterdeß — B. war damals 15 Jahre — mit Mendelssohn bekannt wurde, der die auserlesensten mathematischen Werke besaß und sie ihm gern lieh[4]. In seiner Schrift: »Etwas zur Charakteristik der Juden« sagt er von Mendelssohn und von seinen Jüngern. Da erschien Mendelssohn. »Dieser Mann, den man zur Annahme der christlichen Religion bewegen wollte und ihm dadurch das schmeichelhafteste Zeugnis seines inneren Wertes beilegte.« »Dieser Mann zog die Aufmerksamkeit seiner Brüder in der Be-

---

[1]) Das. S. 122.

[2]) In der den »Gesammelten Schriften Moses Mendelssohns« vorangehenden Biographie wird allerdings unter den jungen Männern, die sich am Sonnabend bei Mendelssohn zu versammeln pflegten, auch Bendavid genannt (Ges. Schriften I, S. 44). Bendavid erwähnt davon nichts.

[3]) Johann Heinrich Lambert, berühmt als Mathematiker, Astronom, Physiker und Philosoph, geboren 1728 in Mühlhausen im Elsaß, gestorben in Berlin 1777 als Oberbaurat und Mitglied der Berliner Akademie.

[4]) Selbstbiographie S. 38. Ich weise hier noch auf folgende Erwähnungen Mendelssohns bei Bendavid hin. Gegen Mendelssohns Schönheitslehre polemisiert er in seiner Schrift: »Versuch über das Vergnügen« I, S. 84 f.; gegen Mendelssohns Lehre über die Wirkung des Erhabenen das. S. 124 f.; gegen M.s Lehre über die Empfindungen der Augen und des Ohrs in den »Beiträgen zur Kritik des Geschmacks« S. 197 A. 2.

schneidung, wenn auch nicht im Glauben (ganz nach dem Ausdruck des Apostels Paulus) auf sich. Durch seine schlichte Ablehnung des ihm getanen Antrags, durch die Achtung, die sie ihm von Christen erteilen sahen, fingen sie an, wie bei schwacher Dämmerung, zu merken, daß doch wohl Judentum mit christlicher Gelehrsamkeit bestehen könne, daß es doch etwas Schönes sei, sich so um die Achtung der Christen verdient zu machen, weil sie einem — sehr nützlich sein kann.« Aber da sie nicht die Kraft hatten, Mendelssohn's Vorbild nachzueifern, so wäre seine Erscheinung gewiß ohne Nutzen für seine jüdischen Zeitgenossen, ohne Folge für ihre Nachkommenschaft geblieben. »Aber die Schüler Mendelssohns, die alle mit Mendelssohn gleich, wenn auch nur durch ihn, dachten, diese Männer waren die Kleinhändler dessen, was sie im Umgang mit M. im Ganzen einkauften; sie streueten den Samen echter Weltweisheit in einzelnen Körnern unter die Menge aus; sie trieben, durch angewandten Fleiß, aus dürrem Boden manche schöne Pflanzen hervor und sie, von Mendelssohn geleitet, würden, wenn keine weitere Veränderungen mit den Juden vorgegangen wären, in ihren Schülern Früchte gezeigt haben, die das Wohlgefallen der Menschen ungeteilt verdient hätten.« Da aber sei durch den siebenjährigen Krieg eine Wandlung eingetreten. In Folge der erworbenen Reichtümer hatte sich bei den Juden eine Veräußerlichung geltend gemacht, das Streben, es den Christen im Äußeren gleich zu tun, habe auf sie einen ungünstigen Einfluß ausgeübt[1]). In dieser Darstellung offenbart sich eine kaum glaubliche Unkenntnis der Zeitgeschichte. Die deutsche Übersetzung der Bonnet'schen Schrift: »Untersuchung der Beweise für das Christentum« mit der Zueignung Lavaters an Mendelssohn ist im Jahre 1769, also sechs Jahre nach Beendigung des siebenjährigen Krieges erschienen. Vor dem siebenjährigen Kriege hatte Mendelssohn noch keinen Jüngerkreis um sich. David Friedländer

[1]) Etwas zur Charakteristik der Juden S. 32 f.

ist 1750 geboren und 1771 nach Berlin gekommen[1]), Isak Euchel ist 1756 geboren und Markus Herz, 1747 geboren, ist erst um das Jahr 1770 wieder nach Berlin gekommen[2]).

In der Vorrede zur ersten Auflage seiner Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft entschuldigt sich Bendavid wegen einer gewissen Sprunghaftigkeit, die ihm als Schriftsteller wie als Menschen anhafte. »Ich überspringe dann, sagt er von seiner Darstellung, gewisse Mittelbegriffe, auf die ich baue, die dem Uneingeweihten nicht stets bekannt zu sein brauchen, und gehe dann rasch zu Werke: ein Fehler, den meine literarische Laufbahn mit meiner moralischen vielleicht gemeinschaftlich hat, und wodurch ich in beyden sehr oft unverständlich bleibe«. Diese Sprunghaftigkeit seines Wesens offenbart sich auch in seinem Verhalten dem Judentum gegenüber. Wir haben gesehen, wie er schon als Knabe von schwärmerischer Frömmigkeit zu einem Ungläubigen geworden war und wie er dann nach dem Tode des Vaters wieder einen Anschluß an die

[1]) Für die Beziehungen Bendavids zu David Friedländer legt die Kopie eines Briefes in Bendavids Nachlaß Zeugnis ab, der, Wien d. 9. Februar 1793 datiert und an Friedländer gerichtet, von einer Schrift handelt, die B. an Friedländer zur Veröffentlichung, wahrscheinlich im Measseph, gesandt hatte, deren unveränderten Abdruck aber, wie ihm Dr. Oppenheim mitteilt, F. wegen der »zu freien Ausdrücke« abgelehnt habe. Es handelt sich wohl um die dann in Leipzig (1793) erschienene Schrift: »Etwas zur Charakteristik der Juden«. Ferner findet sich im Nachlaß die Kopie einer Denkschrift über die zweckmäßigste Einrichtung der jüdischen Schulen in Südpreußen, die an den König gerichtet ist und zu der auf Veranlassung des Königs auch die Gutachten von Euchel und Bendavid vom Verfasser waren eingeholt worden. Der Name des Verfassers ist in der Kopie nicht genannt. Es dürfte aber wohl kaum ein anderer als David Friedländer sein. Ich lasse dieses nicht unwichtige Dokument im Anhang zu dieser Abhandlung abdrucken.

[2]) Markus Herz hat B. den zweiten Teil seines Werkes »Versuch über das Vergnügen« (Wien 1794) gewidmet. Dem jungen Börne, der zu seiner Ausbildung im Hause von Markus Herz als Pensionär untergebracht war, erteilte Bendavid Unterricht in der Logik und Mathematik (Briefe des jungen Börne an Henriette Herz S. 13—14. 68).

Gemeinde gesucht hatte. Die hierbei erfahrene Kränkung hat ihn zu einer ungerechten Beurteilung des Judentums verleitet. Aber selbst diese hat das Interesse für seine Glaubensgemeinschaft in ihm nicht ertöten können. Was Einem gleichgiltig geworden ist, das bekämpft man auch nicht; daran geht man stillschweigend vorüber. Aber auch seine Warnung vor der Taufe und die Hoffnungen, die er auf die Aufklärungsbestrebungen der Mendelssohnschen Schule setzt, legen davon Zeugnis ab, daß er seiner Glaubensgemeinschaft trotz der tiefen Verstimmung, die er gegen sie empfindet, nicht teilnahmslos gegenüberstehe. In der Zeit, in der seine allgemein wissenschaftliche Tätigkeit so ziemlich zu ihrem Abschluß gelangt ist, wendet er sich wieder dem Judentum zu und entfaltet mehrere Jahrzehnte hindurch eine eifrige Tätigkeit, die auf eine Förderung der Kulturbestrebungen in der jüdischen Gemeinde gerichtet ist. Am 4. August 1797 als Mitglied in die »Gesellschaft der Freunde der Humanität« aufgenommen, bekleidete er seit dem 5. Januar 1798 die Stelle eines Direktors dieser Gesellschaft, und bei der am 16. Oktober 1800 erfolgten Begründung der philomatischen Gesellschaft, der allerdings auch angesehene Nichtjuden angehörten, wird ihm in ihr die Stelle des Sekretärs übertragen [1]). Der von Gans, Zunz und Moser begründete »Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden« hat ihn in Anerkennung seiner Wirksamkeit für die Sache der Juden und seiner wissenschaftlichen Verdienste im Jahre 1822 zu seinem außerordentlichen Mitgliede ernannt [2]). Von größerer Bedeutung

[1]) Selbstbiographie S. 71. In der philomatischen Gesellschaft hat B. am 18. November 1813 den in der Zeitschrift Jedidja I, 2 S. 87—99 abgedruckten Vortrag: »Über den Ursprung der Sprachen« gehalten.

[2]) Das im Nachlaß Bendavids aufbewahrte Diplom hat folgenden Wortlaut:

Nr. XVII. (lat. Lettern)

Der Verein
für
Kultur und Wissenschaft der Juden

hat den Herrn L. Bendavid in Berlin in Erwägung, daß derselbe im reinen und kräftigen Leben die Sache der Juden als Sache der

noch ist seine Wirksamkeit als Direktor der im Jahre 1778 begründeten jüdischen Freischule in Berlin. Im Jahre 1806 übernahm er nach dem Tode des Königlichen Oberbaurats Itzig, der das Amt 26 Jahre verwaltet hatte, die Leitung der Schule[1]), der er lange Jahre uneigennützig und ohne jeden Entgelt[2]) seine Kraft gewidmet hat. Nach den in den Berichten veröffentlichten Lektionsplänen hat allerdings der Direktor selbst keinen Unterricht erteilt, sondern sich, wie es scheint, auf die Verwaltungsgeschäfte und die Aufsicht über die Anstalt beschränkt. Dieser Aufgabe aber hat B. sich mit besonderer Liebe und nie ermattendem Eifer unterzogen. Die gedeihliche Entwicklung der auch von christlichen Kindern besuchten Schule[3]) war ihm eine wahrhafte Herzenssache. Mit großer Genugtuung berichtet er im Jahre 1810, »daß Herr Hoffiskal Pochhammer seine Zufriedenheit mit dem an

---

Menschheit und des Staates stets hoch gehalten, und diese Gesinnung in Wort und Tat jederzeit bekundet hat, den jüdischen Namen auch an wissenschaftliche Verdienste ehrenvoll knüpfend ...

in seiner Sitzung vom 2. d. M. zu seinem außerordentlichen Mitgliede ernannt

und in die Register seiner außerordentlichen Mitglieder einzutragen befohlen, als zu des Geschehenen dankbare Anerkennung und als Mahnung zu fernerer Tätigkeit durch die Rechte, die diese Ernennung verleiht, und durch die Pflichten, die sie auferlegt. Deß zum Zeugniß hat er diesen Ernennungsbrief, von der Hand seiner dazu bevollmächtigten Beamten unterzeichnet, und mit des Vereins größerem Insiegel versehen, ausfertigen lassen.

Berlin, 19. Juny 1822.

Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden.

Dr. Gans	Zunz Dr.	M. Moser
D. Z. Präsident.	D. Z. Vice-Präsid.	D. Z. Vice-Sekretair.

Insiegel
unten Hiob
C. XIV. — v. IX.

[1]) Zehnte Nachricht von dem Zustand der jüdischen Freischule in Berlin 1817, S. 3.

[2]) Zwölfte Nachricht etc. 1820, S. 4.

[3]) Im Schuljahre 1810/11 nahmen an dem Unterricht 46 jüdische und 11 christliche Knaben teil. Fünfte Nachricht 1811, S. 10.

dieser Schule erteilten Unterricht dadurch auf die evidenteste Weise an den Tag legte, daß er zwei seiner Neffen, den Sohn des Herrn Kriegsrats Pochhammer und den Sohn des Herrn Predigers Leuss zu Lüdersdorf, unserer Anstalt anvertraute, um an einigen Gegenständen des Unterrichts teilzunehmen[1]). Am 15. September 1819 mußten jedoch die christlichen Kinder (22 Knaben) auf höheren Befehl entlassen werden[2]), und im Jahre 1826 wurde durch die Eröffnung der jüdischen Gemeindeschule, zu der Bendavid die Anregung gegeben hatte[3]), dem Bestand der Freischule ein Ziel gesetzt.

---

[1]) Vierte Nachricht 1810 S. 3.

[2]) Zwölfte Nachricht 1820 S. 4. 5.

[3]) Vgl. Ludwig Geiger, Geschichte der Juden in Berlin B. 2, S. 238 f. Neben der Freischule bestand in Berlin eine von M. H. Bock im Jahre 1807 gegründete Privatschule, die nach dem frühen Tode ihres Begründers im Jahre 1816 von J. M. Jost übernommen wurde. Jost stand, wie Zunz, mit Bendavid in persönlicher Beziehung. In der von Leopold Stein herausgegebenen Familienschrift, Der Freitagabend, (Frankfurt a./M. 1859) S. 189 gibt Jost eine kurze Skizze von Bendavids Erscheinung und seiner Lebensführung. Von David Friedländer und Bendavid wurde Jost veranlaßt, seine Geschichte der Israeliten zu schreiben (Vgl. Jost, Geschichte des Judentums und seine Sekten B. 3, S. 319, Anmerkung, Der Freitagabend, S. 191).

(Fortsetzung folgt.)

Joseph Jonas Theomim-Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742—1745), und seine Zeit.

Von **Majer Balaban**-Lemberg.

(Fortsetzung.)

VI.

Das Urteil wurde in Krakau am 12. Mai 1741 gefällt. Damit war die Autorität des Rabbiners selbstverständlich zu Ende. In der Landsmannschaft hatte man schon seit der Taufe seines Bruders an die Wahl eines anderen Rabbiners gedacht und die Seniores der kleinpolnischen Landsmannschaft, Chaskiel (Ezechiel) Landau aus Tarnów, Ezechiel Landau aus Opatów und Meier aus Pinczów, kündigten officiell ihrem Rabbiner das Amt und den Gehorsam auf. Jetzt wurde die Sache noch ernster für ihn, da auch die drei (von den vier) Vorstehern der Krakauer Gemeinde alle ihre Beziehungen zum Rabbinat abbrachen.

In seiner Verzweiflung wandte sich David Schmelka an den Wojewoden von Sandomierz, da er beim Wojewoden von Krakau, Lubomirski, nichts mehr zu suchen hatte. Johann Graf Tarło auf Schloß Tęczyn, Wojewode von Sandomir, nahm sich des Rabbiners an, zumal er lange Zeit außer Landes gewesen war, und von allen diesen bösen Vorgängen keine Ahnung hatte. In einem Schreiben, d. d. Opole, 7. Juni 1742, forderte er die Seniores der Landsmannschaft auf, sich darüber zu rechtfertigen, »warum sie dem Krakauer Rabbiner den Gehorsam aufgekündigt hätten. Der Rabbiner war seiner Zeit vom Wojewoden bestätigt worden, daher durften die Seniores nichts gegen ihn unternehmen, bevor sie nicht ihren Herrn davon verständigt hatten«. Er berief alle Landesältesten auf sein Schloß in Opole für den 1. Juli 1742; erst dort sollte die Angelegenheit geschlichtet werden; bis dahin

seien sie dem Rabbiner, bei Verlust ihres Amtes, Gehorsam und Ehrerbietung schuldig[1]).

Kaum wurde die Angelegenheit des Krakauer Rabbiners in der Öffentlichkeit bekannt, als schon verschiedene Kandidaten für diesen Posten aufgestellt wurden. Am meisten Anspruch glaubte die Familie Landau darauf zu haben, von deren Sprößlingen mehrere als Rabbiner und noch zahlreichere als Seniores in den kleinpolnischen Städten tätig waren. So finden wir Jecheskel Landau als Senior in Tarnow und seinen Namens- und wahrscheinlich auch Geschlechtsvetter auf einem ähnlichen Posten in Opatów[2]). Die Söhne dieses letzteren bekleideten Rabbinate in Kleinpolen, und zwar Benjamin Wolf in Krzeszów und Joseph in Opatów[3]). Im Jahre 1742 vertreten die Tarnower Gemeinde Benjamin Wolf, der Sohn Jecheskels, und die Opatower Jehuda, Sohn Jecheskels Landau, auf dem kleinpolnischen Judentag in Wodzisław[4]). Diese Familie bekämpfte daher den David Schmelka und zwar wahrscheinlich, um für einen der ihrigen den erstklassigen Posten in Krakau zu erhalten. Ehe sie sichs aber versahen, erschien in Krakau ein Agent einer anderen Familie und verstand es, durch Protektion und Geld seinen Kandidaten durchzusetzen.

In Litauen lebten zwei Brüder Isaakowicz (Söhne Isaaks), Samuel und Gedalja. Beide wohnten in Słuck oder genauer in Kryczow bei Słuck und pachteten verschiedene Objekte und Steuern von dem dortigen Starosten, dem Fürsten Hieronymus Radziwiłł. Samuel war Generalkassierer bei Radziwiłł und nahm auf Befehl seines Herrn (vom 3. Januar 1741) eine genaue Revision

---

[1]) Rel. castr 166 (698), S. 1959.

[2]) Stadtarchiv in Tarnów, Consularia tarnoviensia ab anno 1730—36, S. 246 Protest der Gemeinde gegen neuansässige Juden, die keine Steuern zahlen. Unter den Vorstehern an erster Stelle Haskiel Wolfowicz, also Jecheskel Landau.

[3]) Friedberg: Die Familie Landau בני לאנדא (hebr.) Frankfurt, 1905, S. 18.

[4]) Rel. castr. 174 (706), S. 1381—83.

aller Güter in der ganzen Starostei Kryczów vor[1]). Gegen seine Tätigkeit erhob am 1. August 1741 der Gutsbesitzer Slawelij Korda Einspruch mit Hinweis darauf, »daß Samuel mit Leuten des Fürsten Radziwiłł die Güter des Protestierenden und der Herren Jaśkiewicz, Patuza, Leszczanka und Uszaki überfallen, mit Gewalt die Vermessung der Felder und Wälder vorgenommen, und, obwohl diese Güter im Wojewodentum Bracław liegen, sie so besteuert habe, als ob sie den Radziwiłls gehörten. Der Kläger wollte den Samuel stören; dieser drohte aber ihm und seinen Leuten mit Gefängnisstrafen im Schlosse Słuck und mit Parzellierung der Güter unter die Radziwillischen Anhänger[2]). Gedalja Isaakowicz (Ickowicz) war ebenfalls Faktor des Fürsten Radziwill, und Verwalter aller fürstlichen Brennereien, Mühlen usw. Am 27. Dezember 1732 gestattete er im Namen des Fürsten dem Pfarrer zu Komorowice für eigenen Gebrauch Bier und Meth zu brauen[3]).

Solche reiche Juden suchten für ihre Töchter stets eheliche Verbindungen unter den jungen Gelehrten des Landes und sorgten dann dafür, daß ihre Schwiegersöhne irgend welche, möglichst bedeutende Rabbinatsstellen erhielten. So tat auch Samuel und verheiratete seine Tochter Treine mit Isak Joseph Teomim[4]),

---

[1]) Historisch-juridische Materialien aus den Archiven in Witebsk und Mohilew, ediert von Sasanow. Heft I—XXIV Petersburg 1871 bis 1895. (russisch) Heft XVII, S. 75. Siehe auch Regesty i Nadpisy, swod materiałow dla istoryi jewrejew w Ro. sii. St. Petersburg 1913, Bd. III, Nr. 1869.

[2]) a. a. O. S. 280 und Regesty i Nadpisy III, Nr. 1875.

[3]) a. a. O. S. 275 und Regesty i Nadpisy III, Nr. 1852.

[4] Brann: Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau S. 9, Anm. 2 gibt den Namen Samuel ירזאוויטץ Iarjawitz an, was er als Dzierzawca Gutspächter interpretiert. Dieselbe Benennung finde ich in einem handschriftlichen Zusatz in meinem Exemplar von Branns Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, welches ich antiquarisch in Berlin gekauft habe. Prof. Brann schreibt mir diesbezüglich, daß er den Namen von David Kaufmann habe, der ihn aus dem Munde des Haager Oberrabbiners R. Berisch Bernstein erhielt. Ferner lebte in Rawitsch eine Familie, die den Beinamen Jarjawitz führte und von Gedalja abstammte. Läge hier keine mündliche Tradition, nur eine

dem nachmaligen Joseph Jonas Fränckel, und verschaffte ihm sofort das Rabbinat in der kleinen Heimatsgemeinde Słuck. Isak Joseph war ein Sohn des Chajjim Jona und Enkel des Chiskja Josua Theomim[1])

Chiskija Josua war Rabbiner in Przemyśl, wurde aber von der eigenen (Przemyśler) Gemeinde befehdet und nur von der Przemysler Landsmannschaft unterstützt. Dadurch kam es zu einem Bruch zwischen Stadt und Landsmannschaft, ähnlich wie in Posen und Krakau, und Chiskija Josua Feiwel siedelte zuletzt nach Rzeszow über, was ihm unter anderem von den Vorstehern in Przemyśl vorgehalten wurde; er ließ nachher auch die Landsmannschaft von Przemyśl im Stiche, um sich in Breslau ansässig zu machen[2])

Von seinen zwei Söhnen war der jüngere Arje Löb Rabbiner in Rzeszow, der ältere Chajjim Jona Rabbiner in Breslau. Eine Tochter Chiskija Feibels war an Salomo, den Rabbiner in Pinczów, verheiratet. Chajjim Jona, Rabbiner in Breslau, starb im Jahre 1727 und hinterließ zwei Töchter und einen Sohn Isaak Joseph, den Schwiegersohn des oben genannten litauischen Großpächters und Güterverwalters der Radziwiłls, Samuel Isaakowicz aus Słuck. Isaak Joseph erblickte im Jahre 1721 das Licht der Welt und war also beim Tode seines Vaters kaum 6 Jahre alt. Seine Erziehung leitete die zweite Frau Chajjim Jonas, Rösel, Tochter des Naftali Hirsch Mirels aus Berlin. Sie verheiratete ihn auch an die Tochter Samuels aus Słuck und freute sich an dem Gedeihen ihres einzigen Sohnes. Słuck war aber für den

---

schriftliche Quelle vor, so würde ich leicht behaupten können, daß יריאוויטץ ein verdorbenes יצקאוויטץ (Itzkowitz) d. i. Isakowicz, Sohn Isaaks, ist besonders, da Jerjawitz ganz fremd dem polnischen Sprachgefühl ist und im Jargon niemals gebraucht wird. Angesichts der mündlichen Überlieferung kann ich nur die Hypothese aufstellen, daß diese Überlieferung nicht bis auf Gedalja, sondern auf seinen schriftlich erhaltenen und schlecht gelesenen Namen zurückgeht. *[Kinder, Enkel und Urenkel führen keinen schlecht gelesenen, sondern einen lebendig gesprochenen Beinamen. Es muß daher m. E. bei* יריאוויטץ *sein Bewenden haben. M. Br.]*

[1]) Stammbaum bei Löwenstein in der »Monatschrift« 1913 S. 341 ff.

[2]) Freimann, חקע שופר, Einleitung.

begabten jungen Mann nur eine Übergangsstation. Seine Fähigkeiten und seine weit verzweigten verwandtschaftlichen Beziehungen, sowie seines Schwiegervaters Reichtümer konnten ihm eine größere Gemeinde erschließen. So tauchte seine Kandidatur in Krakau auf. Die Vorgänge in Krakau waren in ganz Polen allbekannt; die Taufe des Szydlower Rabbiners und der Skandal beim Judentag in Jaroslau brachten den Rabbinatsstuhl David Schmelkas ins Wanken. Daher machten sich wahrscheinlich sofort mehrere Anwärter bereit, um dies älteste und fast größte Rabbinat Polens zu erringen. Im Jahre 1741 wurde die Sache spruchreif. Das obenerwähnte Urteil des Wojewodengerichtes hatte endgültig das Ansehen des Krakauer Rabbiners untergraben und zwang diesen, wenigstens für den Augenblick die Stadt zu verlassen.

Jetzt war es für die Agenten aller offenen und stillen Kandidaten an der Zeit, ihre Arbeit zu beginnen. Darum sandte Samuel Isaakowicz seinen Bruder Gedalja nach Krakau, um den Posten für seinen Schwiegersohn zu gewinnen. Wir kennen die einzelnen Verträge und Versprechungen Gedaljas nicht. Nur einen Fall notieren uns die Akten des Krakauer Schloßgerichtes, und zwar wieder eine Wechselangelegenheit. Gedalja hatte in Krakau viel Geld an einflußreiche Personen verteilt und ließ sich von den Vorstehern Wechsel in blanco geben, um die Sicherheit zu haben, daß sie bei der Rabbinerwahl für seinen Neffen stimmen würden. Auch der Vorsteher Daniel, Sohn Salomos (Salamonowicz), Titularrabbiner in Sędziszów, hatte einen derartigen Wechsel hinterlegt. Als er sich dann später mit dem Rabbiner entzweite und mit dessen Gegnern verbunden hatte, füllte Gedalja den Wechsel aus und deckte mit ihm seine eigene Schuld beim Fürsten Sanguszko. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß die Juden-Gemeinde Krakau bei diesem Anlaß eine Anleihe oder eine Gabe von 1000 Dukaten bekommen hat[1]).

Wie immer die Mittel und Wege gewesen sein mögen, die Gedalja eingeschlagen hat, soviel sehen wir, daß die Krakauer Gemeinde, ohne die vom Wojewoden von Sandomierz für den

[1]) Rel. castr. 173 (705), S. 934, 957.

1. Juli 1742 nach Opole einberufene Sitzung der kleinpolnischen Landsmannschaft abzuwarten, den Isaak Joseph Theomim, oder wie er in polnischen Dokumenten heißt, den Joseph Icko Jonowicz, zu ihrem Rabbiner gewählt hat. Schon am 13. Juli 1742 erließ der Wojewode von Krakau, Teodor Fürst Lubomirski von seinem Herrensitz Ujazdów bei Warschau aus ein Dekret, in dem er den David Schmelka Lewkowicz, gewesenen Landesrabbiner von Krakau — nachdem die Untersuchung seine Schuld erwiesen hatte — suspendierte und die Anstellung des an dem von ihm anberaumten Tage frei gewählten Joseph Icko Jonowicz zur Kenntnis nahm und ihn zum Rabbiner von Krakau ernannte. Gleichzeitig erteilte er ihm die Macht und die Jurisdiction über alle Krakauer Juden mit allen Berechtigungen, die einem Rabbiner gebühren[1]).

Der junge Rabbiner oder sein Agent kam aber auch zu den Herren von der Landsmannschaft und setzte es durch, daß auch diese ihn zu ihrem Rabbiner wählten und das Wahlergebnis ihrem Wojewoden, das ist dem Wojewoden zu Sandomierz, mit der Bitte um Bestätigung vorlegten. Am 1. Januar 1743 sandte Tarło seinen Bescheid zurück, der in Kürze wie folgt lautet:

»Johann Graf auf Tęczyn Tarło, Wojewode zu Sandomierz, thue den Landkahalen der Wojewodentümer Sandomierz und Krakau kund, daß ich *insistendo* meinem Rechte als Wojewode und der alten Sitte gemäß, die Bitte der krakau-sandomirer Landsmannschaft willfahre und den durch Frömmigkeit, Wissen und ähnliche Eigenschaften sich auszeichnenden und von ihnen *recommendatum* Joseph Icko Jonowicz zum Landsrabbiner zu wählen erlaube, den gewählten ernenne und *confirmiere.* Ich erteile dem neuernannten Rabbiner Joseph Icko Jonowicz das Recht, alle Streitigkeiten zwischen den Kahalen und den einzelnen Juden der Landsmannschaft zu schlichten, das geistliche Amt dortselbst zu verwalten, Urteile zu fällen und zu vollziehen, die Schuldigen und Ungehorsamen zu strafen . . . auch will ich, daß, alle die

[1]) Rel. castr. 174 (707), S. 892.

von seinem Amte *dependieren*, dem Joseph Icko Jonowicz, als dem aktuellen und priviligierten Rabbiner, den ihm gebührenden Respekt und Gehorsam erweisen, und daß ihm sein Gehalt und die Sporteln pünktlich ausgezahlt werden. . . Der Rabbiner hat das Recht, in jeder beliebigen Gemeinde zu wohnen, darf für die Gemeindeschulden nicht verantwortlich gemacht und nicht zum Ausfertigen irgend welcher Gemeindewechsel gezwungen werden. Der Posten wird ihm lebenslänglich erteilt . . . ich werde ihm stets meinen Schutz angedeihen lassen. . . . Gegeben im Schloß zu Opole am 1. Januarius 1743.« (Unterschrift und Siegel.[1])

Nach dem Eingang dieser beiden Dekrete sollte der neuernannte Rabbiner in seinen Sprengel kommen. Er saß aber, wie es scheint, in Breslau, nicht in Sluck, und konnte sich nicht entschließen, das neue Amt zu übernehmen. Einen Aufschluß über den Grund seines Verfahrens gibt uns der Passus in der oben angeführten Urkunde des Wojewoden von Sandomierz, in der es heißt, daß man den Rabbiner nicht zwingen darf, für die Schulden der Gemeinden die Haftung zu übernehmen oder Wechsel für die Gemeinden zu unterschreiben. Die ungemein verschuldeten Gemeinden Kleinpolens griffen vielmehr häufig zu dem in der Ernennungsurkunde verpönten Mittel und vielleicht gab im vorliegenden Falle gerade der Reichtum des jungen Rabbiners und seines Schwiegervaters den Anstoß zu seiner Wahl. Nun griffen seine Anhänger zum letzten Mittel und erlangten für ihn ein königliches Ernennungsdekret, ‚welches von Dresden, 12. März 1744, datiert ist und wie folgt lautet:

Augustus III, Dei gratia rex Poloniae, Magnus Dux Litvaniae etc etc . . . . notum facimus omnibus et singulis. . . . . : Commendatum habentes fidelitatem et bonos mores infidi Josephi Ionatae, nativi ex Germania, electi rabbini terrestris in palatinatibus cracoviensi et sandomiriensi . . . . ipsum cum uxore et liberis . . . . omnibusque bonis . . . in protectionem et patroci-

[1]) Rel. castr. 172, S. 129—136 Aktenconvolut zur Geschichte des Rabbiners Fränkel-Theomim in Krakau.

nium Nostrum regium . . accipimus. Nec non habita consideratione, quod externus in ditiones regni nostri venire intendat, ipsum ab onere omnium debitarum in synagoga cracoviensi, sive in omnibus aliis synagogis in palatinatibus cracoviensi et sandomiriensi . . a variis debitoribus eximimus, a quibusvis inscriptionibus . . obligationibus pro supradictis synagogis liberum et immunem facimus, salvis ejus debitis particularibus, si quae ipse pro se contraxerit . . . Damus autem et concedimus ei plenariam facultatem, Judaeos in palatinatibus cracoviensi et sandomiriensi adcitandi, judicandi, decreta in eos ferendi, in refragatores et inoboedientes paenas infligendi. In quocumque vero civitati vel oppido ex synagogis ad jurisdictionem rabbini terrestris pertinentibus habitationem sibi eligere debebit. In cuius rei fidem etc etc[1]). . .«

Aber auch dieses königliche Ernennungsdrekret konnte den jungen, und, wie es scheint, über die ihm drohenden Gefahren wohl unterrichteten Mann nicht bewegen, nach Krakau zu kommen, obwohl man ihn dort bereits mit Ungeduld erwartete. Das Gemeindestatut verlangte nämlich, daß bei den Vorstandswahlen der Rabbiner anwesend sei und die Abgabe der Stimmen kontrolliere, und diese Wahlen fanden alljährlich statt. Der Wojewode bestand darum mit Recht darauf, daß die Wahlen nur in Anwesenheit des Rabbiners abgehalten werden und verschob sie bis zu seinem Amtsantritt.

Nun war über die Gemeinde inzwischen ein neues Unheil hereingebrochen. Der Kampf der christlichen Bürger Krakaus um ihre Handelsrechte mit den Juden und um deren Unterdrückung brach im Jahre 1742 nach einer mehrjährigen Pause mit neuer Gewalt aus. Die kaufmännische Kongregation schrieb an den König und an den Senat flehentliche Briefe, in denen sie um gänzlichen Verbot des Judenhandels bat[2]). Bevor noch die Entscheidung hierüber aus Warschau angelangt war, ließ der

---

[1]) A. a. O.

[2]) Die Akta des Handelsstreites im AIGK und im Stadtarchiv Fascikel: żydzi.

Magistrat bereits die jüdischen Gewölbe revidieren und die Waren confiscieren[1]). Die Juden überreichten einen Protest gegen dieses Verfahren[2]). Er half ihnen aber nicht viel. Schon am 4. März 1744[3]) erließ der König ein Dekret, in dem er feststellte, daß die Juden bisher widerrechtlich »varias merces utpote panna, serica, aromata, ferra simplicia et Norimbergica Cracoviam inducere, mercimonia publica in fornicibus verum exponere ac etiam per lapideas et domos ulnatim at partitim. . . divendere, domos multas in suburbiis occupare et possidere et liquores quosvis propinare, ceras extra regnum evehere, artes mechanicas exercere . . . und befiehlt, daß die Juden den so stark entwickelten Handel sofort aufgeben, dem Magistrat dagegen, daß er den Erlaß *mit Trompetenschall auf dem Marktplatz veröffentlichen lasse*[4]).« In Ausführung des königlichen Erlasses ließ der Hofschatzmeister Grabowski am 27. März 1744 bekannt machen, daß die Juden ihre Waren binnen eines Vierteljahres ausverkaufen sollen und nachher ihren Handel auf die im Vertrag vom Jahre 1485 und im Reichstagbeschluß vom Jahre 1565, fol. 98 und 1567, fol. 131 (*De Judaeis*) festgesetzten Grenzen zu beschränken hätten[5]). Die Juden setzten alle Hebel in Bewegung, um die Ausführung des königlichen Erlasses zu vereiteln, oder wenigstens hinauszuschieben, wie es ihnen in einem zweiten königlichen Erlaß vom 11. August 1744 tat-

---

[1]) Rel. castr. 167, S. 691. Der Kahal protestierte gegen die Congregation der Kaufleute, daß sie per licenciosos homines (Nowakowski und Kozłowski) bei den Juden Rakower und Fischer Junior Waaren confiscieren ließ; auch wurde Lewek Israelowicz auf dem Stradam auf offener Straße beraubt.

[2]) Rel. castr. 170 (702), S. 1608. In Ermangelung eines anderen Aktenstückes überreichten die Juden ein Moratorialdekret aus dem Jahre 1701 (14. Juli), in dem ihnen gestattet wird, zu handeln, damit sie ihre Schulden tilgen können.

[3]) AIGK. Siehe auch Rel. castr. 170, S. 1211—15.

[4]) Vergleiche die Publikationen aller derartigen Befehle: Balaban: Die Juden Lembergs um die Wende des XVI u. XVII Jahrhunderts, S. 434.

[5]) Rel. castr. 170, S. 1385.

sächlich zum Vorwurf gemacht wurde[1]). Endlich gelang es ihnen aber doch durch Geld und gute Worte, beim König einen Aufschub zu erlangen. In seinem dritten Erlaß vom 25. Januar 1745 schob der König die Ausführung seines vorigen Befehles auf 30 Jahre hinaus (*Dilationem pro praemissis faciendis et praestandis ad triginta annos benigne concedimus*[2]). Die kaufmännische Kongregation ließ sich freilich dadurch nicht hindern, die jüdischen Waren weiter in Beschlag zu nehmen[3]).

Das Ende *dieses* Streites können wir hier nicht darstellen, weil er erst 1795 mit der dritten Teilung Polens sein Ende nahm[4]). Vorläufig trat nur ein anderes Ereignis ein, das nicht minder für die Juden unerfreuliche Folgen hatte.

Zu Beginn des Jahres 1745 starb der Wojewode von Krakau Lubomirski, und mit seinem Tode erloschen die Befugnisse aller von ihm ernannten Beamten, und darunter auch die des Judenrichters. Der bisherige Judenrichter Peter Gordon, der im Jahre 1741 das Urteil über den Rabbiner David Schmelka und den Vorsteher Zelig Zodek gefällt hatte, wollte jedoch sein Amt weiter behalten und ließ sich darüber vom Finanzminister Siedlnicki eine neue Ernennungsurkunde ausstellen[5]) Der König ernannte aber zunächst einen anderen Judenrichter in der Person des Stephan Rudnicki (durch eine Verfügung, d. d. Dresden 7. April 1745[6]). Jetzt begann zwischen den beiden Judenrichtern ein regelrechter Streit um die Herrschaft in der Judenstadt und Judengemeinde. Beide legten an einem und demselben Tage (20. April 1745) den Juden ihre Ernennung vor, und beide ordneten für Anfang Mai neue Kahalswahlen an. Man wartete nur auf

---

[1]) a. a. O. S. 965.

[2]) AIGK.

[3]) Rel. castr. 173, S. 969.

[4]) Balaban: Geschichte der Juden in Galizien. (poln) Lemberg 1916, S. 83.

[5]) Stadtarchiv Fasc. żydzi J. 1745.

[6]) Rel. castr. 172, S. 1353, siehe auch Kutrzeba: Zbiór aktów do historyi ustroju prawa polskiego i kancelaryi sadowych województwa krakowskiego. wz. wiekn XVI—XVII. S. 242—43.

das Erscheinen des Rabbiners[1]). Die Gemeinde entschied sich in ihrer Mehrheit für Rudnicki, weil dieser vom König ernannt war. Selbstverständlich war Gordon über diesen Entschluß ergrimmt und ließ darauf den unter dem Schutze Rudnickis neu gewählten Vorstand auseinanderjagen.

Wie konnte unter solchen Umständen der neue Rabbiner sich zum Antritt seines Amtes entschließen? Selbst alte erfahrene Kahalsvorsteher wären über die zu ergreifenden Maßregeln in Verlegenheit gewesen, wie sollte ein 24jähriger junger Mann sich in diesen Wirrnissen zurecht finden? Dazu kam, daß Isak Joseph Theomim befürchten mußte, in den Strudel der Schuldverpflichtungen der Gemeinde oder der Landsmannschaft hineingerissen zu werden. Endlich hatte er alle Veranlassung, dem Zorn seines Vorgängers, der in Działoszyce wohnte und nach wie vor den Titel eines Krakauer Landesrabbiners führte, aus dem Wege zu gehen. Seine Anhänger legten dem Wojewoden von Sandomierz den Sachverhalt vor, und dieser sandte der Landsmannschaft und dem Krakauer Kahal folgenden Erlaß: Ich, Johann Tarło auf Schloß Tęczyn usw. tue kund . . . da mein Befehl noch nicht befolgt wurde, weil der Rabbiner aus Furcht vor verschiedenen *impetitiones* in der Landsmannschaft noch nicht erschienen ist, so versichere ich den obengenannten Joseph Icko Jonowicz meines Schutzes und meiner Protektion. Ich habe alles so geordnet, daß er ohne Gefahr in seine Diözese kommen könne. Den Ältesten befehle ich gleichzeitig, daß sie sofort nach dem Anlangen des Rabbiners demselben sein Amt übergeben und ihn in seine Funktion einführen. Datum am 10. Dezember 1744[2]).

Gleichzeitig sandte derselbe Wojewode dem Rabbiner folgende Zuschrift:

»Herr Landesrabbiner zu Krakau und Sandomierz! Ich höre, daß Ihr irgend ein Attentat befürchtet und daher behufs Übernahme Euerer Amtsfunktionen zu uns nicht kommen wollet.

---

[1]) Vgl. oben S. 58.

[2]) Rel. castr. 172, S. 129—136.

Da ich Euch schon einmal in meine Protektion genommen habe, so deklariere ich, Euch in derselben zu erhalten und werde genug Macht besitzen, um Euch vor jeder *Impetitio* zu bewahren. Schlaget Euch daher jegliche Furcht aus dem Kopfe und kommet ohne Zagen in die Landsmannschaft, und ich versichere Euch, daß ihr jederzeit bei mir und meinen Ämtern Schutz und Respekt finden werdet. Ich *obligiere* Euch daher, damit ihr Euch beeilet, die Rabbinatsfunktionen zu übernehmen und verbleibe mit Wohlwollen, Johann Tarło, Wojewode von Sandomierz, General der podolischen Länder.«

Auf der Rückseite:

»Dem alttestamentarischen Herrn Joseph Icko Jonowicz, Landesrabbiner zu Krakau und Sandomierz[1])«

Trotz aller dieser Versicherungen seitens des höchsten Landesbeamten zögerte Isaak Joseph Theomim immer noch mit seiner Abreise nach Polen und sandte zunächst seine Frau, die mehrere Koffer und viele Kostbarkeiten mit sich führte, voran. Kaum hatte aber die junge Rabbinerin den kleinpolnischen Boden betreten, als sie in Dombrowa (auf dem Wege von Sandomierz nach Krakau) auf Befehl des Fürsten Sanguszko verhaftet wurde[2]). Formell hieß es, daß sie für die Schulden ihres Vaters und ihres Oheims, die mit den Fürsten Sanguszko Geschäfte führten, haftbar gemacht wird. In Wahrheit aber hatten kleinpolnische Juden dabei ihre Hand im Spiele. Sanguszko war Eigentümer von Tarnow. David Schmelkas Bruder, Isaak, war Rabbiner, Ezechiel Landau aber Vorsteher daselbst. Nichts liegt näher als die Annahme, daß beide — wenngleich jeder aus einem anderem Grunde — die Sache angestiftet haben.

In ihrer trostlosen Lage wandte sich die Rabbinerin an ihren Vater, und dieser begab sich sofort zusammen mit seinem Bruder nach Grodno und beglich einen Teil seiner Schulden. Der Fürst Sanguszko schrieb darauf sogleich an den Eigentümer der

[1]) a. a. O.

[2]) a. a. O. Brief in polnischer Sprache, datiert aus Grodno.

Stadt Dombrowa, den Krakauer Wojewoden Teodor Lubomirski, folgenden Brief: Monsigneur! Noch bevor ich imstande sein werde, *officiose* den Arrest, der über die Rabbinerin von Krakau und Ihre Sachen in der Stadt Euer Gnaden, Dombrowa, verhängt wurde, zu *quittieren*, und bevor ich imstande sein werde, dorthin zu kommen, um sie zu *relaxieren*, ersuche ich Euer Durchlaucht, die oberwähnte Rabbinerin befreien zu wollen, da ich von ihrem Vater Samuel und seinem Bruder Gdal bereits *quiesciert* worden bin. Ich *requiriere* um diese Kleinigkeit und verbleibe Euer fürstlichen Gnaden stets liebender Onkel und ergebener Diener P. Fürst Sanguszko[1]).

Kaum hatte die Rabbinerin ihr Gefängnis verlassen und die Stadt Tarnow betreten, als sie auf Verlangen Ezechiel Landau's von neuem verhaftet wurde. Angeblich sollte, wie aus dem weiteren Briefwechsel zwischen Lubomirski und Sanguszko zu ersehen ist, die Rabbinerin dem Landau viel Geld schuldig sein, für dessen Sicherheit sie in Haft genommen wurde[2]). Kein Wort erfahren wir darüber, weshalb und zu welchem Zweck die außerordentlich reiche junge Frau so viele Schulden kontrahiert haben sollte. Höchstens liegt die Vermutung nahe, daß die Wechsel der Rabbinerin, welche Landau in Händen hatte, das Honorar für die Wahl Theomims zum Landesrabbiner sein konnten. Wieder um mußte der Vater aushelfen und für seine Tochter Wechsel ausstellen. Da aber diese Wechsel erst im März 1745 zahlbar waren und Landau sofort — schon im Januar — Geld dringend nötig hatte[3]), so gab Samuel sogleich das Geld her und erreichte damit, daß seine Tochter endlich nach Krakau reisen und hier eine Wohnung für ihren Mann vorbereiten konnte. Inzwischen nahmen hier die Streitigkeiten zwischen den beiden Judenrichtern ihren Fortgang, bis Isaak Joseph Theomim am 9. Mai 1745 in Krakau ankam, um am 11. die Wahl des neuen Vorstandes,

---

[1]) a. a. O. II Brief Sanguszkos an Lubomirski, datiert aus Lubartó w.
[2]) Stadtarchiv Fasc. żydzi.
[3]) aus dem Konvolut Ref. castr. 172, S. 129—136.

zu leiten[1]). Am Wahltage sandte Rudnicki seinen *Instigator*[2]) und mit ihm mehrere Soldaten, um die Wähler gegen seine Nebenbuhler Gordon zu schützen. Es wurden wie gewöhnlich 40 Männer in den Vorstand gewählt, darunter zu Senioren: Sanwel Deiches, Schmerl aus Pinczow, Hendel, Herschels Sohn, und Salomon Abrahamowicz, zu *Tobim* (boni viri), die Schöffen: Gezel, Rabbiner in Rakow, Selig Zodek, Berl Rakower und Dr. med. Aron Kalahora[3]). Gordon war gegen das neugewählte Kollegium gerade so erbittert wie gegen den Rabbiner und fand unter den Juden einen Anhang unter Führung des späteren Syndikus David Jakiers[4]). Wie wir aus dem Einspruch des amtierenden Syndikus Herschel Manassewicz erfahren, stachelte David Jakiers den jüdischen Pöbel gegen die Seniores und den Rabbiner auf und denuncierte sie bei Gordon. Dieser erklärte offiziell die Kultuswahlen für ungültig, verfolgte mit Hilfe der Finanzwache, deren Vorstand er war, die einzelnen Vorsteher und zwang sogar einige von ihnen zum Verlassen der Stadt. Er nahm nach seinem Belieben willkürliche Änderungen in den Steuerlisten vor und ließ sich die Steuern in Gold — zu 19 poln. Gulden 8 Groschen rechnete er den Dukaten — bezahlen. Im Januar 1746 ging er noch ungleich rücksichtsloser vor. Er ließ die Vorsteher für mehrere Tage einsperren und sogar durchpeitschen. So hielt er zwei Greise: Hendel Herschls (Herschel Sussmanowicz), den amtierenden Bürgermeister (Monatshalter), und einen Beisitzer Samson Lases zwei Mal im Kerker und erpreßte beide Mal ein hohes Lösegeld von ihnen. Als die Häscher Gordons zum zweiten Mal Samson Lases verhaften wollten, floh dieser in die Synagoge, wo gerade gebetet wurde. Die Soldaten drangen in die Synagoge, schleppten den Greis hinaus und

---

[1]) Stadtarchiv Fasc. »żydzi«

[2]) Instigator entspricht schlechtweg unserem Staatsanwalt.

[3]) Das Wahlprotokoll mit der Liste der Gewählten im Stadtarchiv Fasc. »żydzi«. Über Dr. Kalahora siehe Ercurs III. am Schluß unseres Aufsatzes.

[4]) Rel castr. 173, S. 1311—15 u. 2336.

machten dabei einen solchen Lärm, daß mehrere Frauen und selbst der Rabbiner in Ohnmacht fielen. Am nächsten Freitag sandte dann Gordon seine Soldaten wiederum in das Haus Lases. Diese verzehrten dort alle für den Samstag vorbereiteten Speisen, stahlen das ganze Holz vom Hofraum und schrieen so, daß eine Wöchnerin, die in dem Hause lag, fast ihr Leben einbüßte[1]).

Die Vorsteher samt dem Rabbiner suchten in ihrer Angst bei Rudnicki Schutz. Dieser konnte ihnen aber nicht helfen und begnügte sich damit, gegen das Vorgehen seines Nebenbuhlers Einspruch zu erheben und eine Klage beim Tribunal einzureichen[2]). Einstweilen verbot er das Abhalten aller Kahalssitzungen und bedrohte für den Fall der Nichtbefolgung die Vorsteher und den Rabbiner mit einer Strafe von 1000 Fl.[3]).

Ebenso protestierten der Rabbiner und die Vorsteher mehrfach gegen Gordon und suchten beim Grafen Brühl, dem Minister August des Dritten, gegen die Gewalt dieses Mannes Schutz[4]). Gordon zwang aber den Syndikus, den Protest und die gegen ihn erhobene Klage zurückzuziehen und verfolgte jeden, den er auch nur für einen Parteimann Rudnickis hielt, bis aufs Blut[5]). Am meisten grollte er dem Rabbiner. Der ratlose Mann sah ein, daß er unter solchen Umständen sich in Krakau nicht werde halten können und verließ bei Nacht und Nebel die Stadt, ohne auch nur seine Habseligkeiten mitzunehmen[6]).

Jetzt erhoben sich sofort seine wirklichen und vermeintlichen Gläubiger und legten auf seine gesamte Habe Beschlag. Zu seinen

---

[1]) Rel. castr. 174, S. 270—77.

[2]) Rel. castr. 173, S. 2289.

[3]) Stadtarchiv Fasc. »żydzi.«

[4]) Fürstlich Czartoryski'sche Sammlung in Krakau, Handschrift Nr. 790, S. 313 ff. Konvolut von Originalbriefen über diese Angelegenheit als Allegat zu Senats- oder Tribunalsverhandlungen.

[5]) Stadtarchiv Fasc. »żydzi«.

[6]) a. a. O.

Feinden gehörte selbstverständlich der schon erwähnte ehemalige Vorsteher und Rabbiner von Sędziszów ‚Daniel Salomonowicz (oben S. 55). Er behauptete, einst dem Gedalja Isaakowicz einen Blanko-Wechsel als Sicherstellung dafür, daß er bei der Rabbinerwahl für Theomim stimmen werde, gegeben zu haben; Gedalja habe dann, als sie sich entzweit hätten, weil er gegen Theomim gestimmt hatte, den Wechsel ausgefüllt und damit seine eigene Schuld beim Fürsten Sanguszko bezahlt. Der Fürst habe darauf gegen Daniel ein Exekutionsverfahren eröffnet, das Gedalja selbst leitete. In Daniels Abwesenheit sei Gedalja — nach der Behauptung des Klägers — in sein Haus eingedrungen, habe seinen Sohn Simcha geschlagen und sich mit seiner Schwiegertochter derartig gezankt, daß diese infolge der Aufregung das an der Brust gehaltene Kind fallen ließ und tötete. Der Rabbiner habe sich damals seiner nicht angenommen, und dadurch habe er sein Geld verloren. Jetzt erhob er gegen Theomim Anklage wegen Wechselfälschung und Mitschuld am Tode seines Enkelchens und verlangte von der Gemeinde, sie möge ihm seine Forderung an den Mobilien des Rabbiners sicherstellen[1]). Allein die Vorsteher erklärten, er besitze keinerlei Rechtsanspruch, zumal er während seiner Amtszeit die Gemeinde und einzelne ihrer Mitglieder beraubt und sie mit Steuerexekutionen bedrückt habe und nachher mit dem erbeuteten Gelde nach Sędziszów, wo er Rabbiner war, durchgegangen sei[2]). Die Vorsteher schickten vielmehr dem Rabbiner sein Eigentum nach Breslau. Als dann Daniel nach Krakau kam, um mit Hilfe einiger Adeligen zu seinem wirklichen oder vermeintlichen Rechte zu kommen, belegte ihn das Rabbinatsgericht mit dem großen Banne und zwang ihn, die Stadt sofort zu verlassen[3]). Er wußte sich aber auf eine andere Art schadlos zu halten, indem er auf mehrere Fässer Branntwein, die der Faktor und Kompagnon Gedaljas (Mendel Isakowicz) in Łańcut lagern hatte, Beschlag legte[4]).

---

[1]) Rel. castr. 173, S. 934.
[2]) Rel. castr. 173, S. 957.
[3]) a. a. O. S. 960—963.
[4]) Rel. castr. 184, S. 587.

Mit dieser Notiz schließt in den Akten die Krakauer Episode im Leben Isaak Joseph Theomims. Seine weitern Schicksale sind uns bekannt. Sie gehören der Geschichte der schlesischen und besonders der Breslauer Judenschaft an. In Krakau währte der Streit der beiden Richter noch ein Jahr lang[1]) und gab Anlaß zu weitläufigen Auseinandersetzungen im Reichstag und im Senat. Der Referent über diese Angelegenheit im Senate, der Kardinal Lipski, schrieb darüber eine Abhandlung unter dem Titel: *Observations sur les prétensions du grand Trésorier de la Couronne par rapport à la Jurisdiction des Juifs de Cracovie pendant la vacance du Palatinat*[2]) und entschied die Sache zu Gunsten des Finanzministers und des von ihm ernannten Richters Gordon. Der König fügte sich der Meinung des Kardinals und zog die Ernennung Rudnickis zurück, »*cum nobis reprasentatum fuerit, hoc privilegium esse contrarium ministerio supremi Regni tesaurarii*[3]).« Der neuernannte Wojewode von Krakau, Hetman Branicki, beließ daraufhin durch Erlaß vom 3. November 1746 den Gordon in seinem Amte[4]).

Diese Unruhen in der Gemeinde und in der Landsmannschaft wußte der ehemalige Rabbiner David Schmelka auszunützen, um seinen Posten endgültig zu behalten. Nach der Abreise Theomims blieb er weiter in Działoszyce, führte aber jetzt ohne Konkurrenz den Rabbinertitel bis an sein Lebensende. Daß er während dieser Zeit seinen Sitz nach Krakau zurück verlegt hätte, erscheint mehr als zweifelhaft[5]). Denn wir erfahren, daß er im

[1]) Mehrere Protestationen beider Seiten in Bd. 174 wie auch in der Handschrift der Fürstlich Czartoryski'schen Sammlung Nr. 790, S. 313. ff.

[2]) Orginalhandschrift des Kardinals in der erwähnten Handschrift der Czartoryski'schen Sammlung.

[3]) a. a. O. das Originaldekret.

[4]) Rel. castr 174, S. 1845—6.

[5]) Wie mir scheint, kann eine Notiz Dembitzers in s. כלילת יופי II, S. 33 b) nicht endgültig dafür sprechen, daß David Schmelka wirklich das Krakauer Rabbinat erhalten und dann wieder verloren hat. Eher kann es möglich sein, daß er in Krakau vorübergehend weilte

Jahre 1751 in Działoszyce gestorben und dort begraben ist. Auf dem Grabstein trägt er noch immer den stolzen und vielumworbenen Titel אב"ד ומ"ו דק"ק קראקא והגליל Rabbiner und Gerichtsvorsteher von Krakau und der Landsmannschaft[1]).

Ihm folgte auf dem Krakauer Rabbinatsstuhl **Isaak Landau**, Sohn des Vorstehers von Opatów Zwi Hirsch. So hatten die Landaus nach dem für sie unliebsamen Zwischenfall mit Joseph Jonas Theomim-Fränkel und nach dem Tode David Schmelkas das Ziel ihres Familienehrgeizes erreicht.

---

und das angeführte Dokument unterschrieb. Auch muß bemerkt werden daß die Titulatur חונ' פה ק' קראקא והגליל, die er sich selber auf diesem Dokument beilegt, nicht unbedingt dafür zeugt, daß er damals in Krakau wohnte und amtierte. Er hat ja niemals auf den Titel eines Krakauer Rabbiners verzichtet und konnte denselben sehr wohl auch von Działoszyce aus führen.

[1]) **Friedberg**, לוחות זכרון. S. 35.

I. Stammbaum des R. Josua b. Joseph.

R. Josua b. Joseph,
Verfasser des ס' פני יהושע und des ס' מגיני שלמה
Rosch Jeschibah in Krakau, starb 1648, verh. mit Mirjam (starb 1664)

- **Moses** — er Dajjan in Krakau 1648 – 1688
  - Mordechaj (starb 1664)
    - ua
    - Eljakim Götz — verh. in Posen, edierte die Werke des Urgroßvaters (Amsterdam 1714)
- **Chajjim** — Rab. in Kolomea starb 1673
- **Jehuda Loeb** — Schwiegersohn des Todros Aschkenasi, Vorstehers der Gem. u. Landsch. Rakow (starb 1664)
- **Osna** (starb 1664) — verh. an Pinchas ha-Lewi
- **Tochter** — verh. an Abraham b. Natan ha Levi, Delegierten beim Judentag in Jaroslau 1683
  - Meier (1643 – 1667)
  - Mordechai ha-Levi
  - Samuel ha-Levi — Rabb. in Meseritz (1689 – 1702) ab 1702 in Rzeszow
  - Tochter — verh. an Benjamin Wolf, Rabb. in Zmigrod, Dessau u. Metz
- **Tochter** — verh. an **Schalom Schachna ha-Cohen** den Stammvater der רש"ך **(Kantorowicz)**
- **Tochter** — verh. an **R. Isak Eisig a. Przemysl**

II. Stammbaum der Familie ר״שך (Kantorowicz).

Schálom Schachna ha-Cohen (starb 1688)

Sohn des Ahron **Menachem**, genannt Mendel R. Salmen **Chasens (Kantorowicz)**
Schwiegersohn des Josua b. Joseph [siehe Stammbaum I]

- **Samuel** Rabb. in Dubno, starb in Brody
  - Israel
  - Mordechai
  - Loeb
- **Abraham** Rabb. in Ostrog, Brody und Dubno (1735 - 1740)
  - Isak Moses, Rabb. in Dubno
  - Tochter, verh. an Saul, Rabb. in Lukacz, Dubno und Amsterdam
- **Josua**, Rosch Beth Din in Krakau (starb 1735)
  - Salomo
  - Schachna, Stammvater der Familie **Markusfeld**
- **Tochter** verh. an Schemarja b. Abraham b Eberl aus Lemberg, b. Meschullam **Salzburg**, Rabb. in Lemberg
- **Malka** verh. an מן ר״ש״ך
- **Sara** verh. an Natan Feitel S. **Moses** b. R. **Eisig R. Jekeles**
- **Ester** verh. an **Mendel Kantorowicz**
- **Mirjam** verh. an Gedalja Vorsteher in Krakau

III. Stammbaum des Jehuda Loeb Szydłow [1]).

Isaak Eisig aus Przemysl
verheiratet mit der vierten Tochter des R. Josua b. Joseph

Jehuda Loeb Szydłow,
Rabb. in Szydłow und 1717—1731 in Krakau.

Josua, Rabb. in Szydłow
(1731—1739) getauft 1739
lebt als Johann Jacob v. Szydłowski [3])

- Isak Eisig, Rabb. in Szydłow
- Chajjim, verheir. mit der Tochter d. Onkels Mordechai in Opatow
- Tochter, verh. an Jakob, Rabb. in Słuck
  - Joseph, Rabb. in Biała
    - Salomo Klüger, R. in Brody, starb 1869.

David Schmelka
Rabb. in Chmielnik, Pinczow u. in Krakau
(1731—1742, 1746—1751)
- Jakob Moses Menachem, Rabb. in Turka

Isaak Eisig
Rabb. i. Tarnow

Joseph
Rabb. i. Pinczow

Samuel [2])
Vorsteher in Staszow

Mordechai [2])
Vorsteher in Opatow

Schluß folgt.

[1]) Zusammengestellt auf Grund der Angaben Dembitzers in כלילת יופי II, 32 ff.
[2]) Laut Klage im Schlossarchiv Bd. 164, fol. 3088 war Samuel Rabbiner in Staszow und Mordechai Rabbiner in Opatow.
[3]) Siehe oben Jahrg. 60 Seite 464 f.

Besprechungen.

Buber, Martin. Vom Geiste des Judentums. Leipzig, Kurt Wolff, 1916. 192 S., 8.

Die Begründung der Völkerpsychologie durch Lazarus und Steinthal bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte der Geisteswissenschaften. Alle die großen Zentralgebiete des Geistes, wie Sprache, Religion, Mythus, Kunst, Sitte, Recht usw. wurden zunächst historisch behandelt, oder man stellte ihre Gesetzmäßigkeit fest und versuchte hinterher eine teleologische oder metaphysische Erklärung der Vorgänge. Und dabei ließ man es bewenden. Nun aber hatten diese beiden Forscher darauf hingewiesen, daß alle diese Erscheinungen letzten Endes ihre Wurzel in der Psyche des Menschen haben, und daß deren Gesetzmäßigkeiten die associativen und apperceptiven Gesetze des Geistes wiederspiegeln. Lazarus popularisierte diesen Gedanken in seinen schön geschriebenen Werken. Steinthal hinwiederum versuchte seine wissenschaftliche Anwendung auf sein Spezialgebiet, die Philologie. Er wurde dadurch der Begründer der sogenannten »neugrammatischen Schule«, deren Hauptvertreter Herman Paul und Wundt sind. Beide griffen wohl das Programm an, das Programm, aber nicht die Daseinsberechtigung dieser neuen Wissenschaft. Mit gleichem Glücke unternahm Steinthal die Anwendung seiner Wissenschaft auf die Gebiete der Ethik, der Ethnologie, speziell des Mythus. Welch einen fruchtbaren Keim Steinthal ausgestreut, beweist der Umstand, daß Wundt und seine Schule sich auf den Gebieten der Ethik, Sprache, Religion, Kunst, Mythus usw. ganz in den Rahmen bewegen, die er vorgezeichnet. Nur nimmt Wundt nicht wie Steinthal die Herbart'sche Psychologie zur Grundlage, sondern seinen eigenen psycho-physischen Parallelismus. Auch die Sociologie wird heute in Deutschland unter Führung G. Simmels zum Teile auch im Auslande völkerpsychologisch behandelt. Warum es gerade zwei jüdischen Denkern vorbehalten blieb, diese Großtat der Wissenschaft zu vollziehen, erzählt uns Lazarus. Der Zukunftsgedanke einer Einheit und Gleichheit der Menschen, wie ihn das Judentum verkündet, brachte uns auf den

Gedanken der Völkerpsychologie. Merkwürdig aber ist es, daß das Judentum selber bis heute noch keine systematische völkerpsychologische Darstellung gefunden. Den ersten Anlauf hierzu haben wohl die beiden verdienstvollen Begründer in einzelnen schönen Aufsätzen versucht, doch können diese als ein vollständiges System nicht in Betracht kommen.

Das Werk Buber's ist — wenn auch unbewußt — der erste Versuch einer völkerpsychologischen Darstellung des jüdischen Geistes. Allerdings war die Hauptabsicht des Verfassers, dem zionistischen Ideale eine psychologische Berechtigung zu erweisen. Auch dürften ihm gewisse apologetische Zwecke vorgeschwebt haben. Die Abhandlung erhebt sich weit über den Rahmen gewöhnlicher Propagandaschriften. Die geschichtsphilosophischen und psychologischen Ideen sind streng wissenschaftlich durchdacht und mit schriftstellerischer Gewandtheit dargestellt. Wenn wir auch nicht mit dem Grundgedanken des Werkes übereinstimmen, so verdient dasselbe doch eine eingehende Darstellung und Besprechung in dem Rahmen dieser Zeitschrift.

Den Rassentheoretikern gegenüber macht der Verfasser geltend, daß der Orient — im weitesten Sinne — mit seiner motorischen Geistesstruktur eine Einheit von gleichartiger Vitalität bildet im Gegensatz zum Occident, den eine mehr sensorische Geistesrichtung charakterisiert. Beim motorisch veranlangten Menschen, also beim Orientalen, ist der psychische Grundakt centrifugal. Der Antrieb geht vom Mittelpunkt der Seele aus, und wird zur Tat. Er ist noch mit dem dunklen Drange des Organismus verbunden. Sein Charakter bewährt sich als Pathos der Forderung, d. h. da das Sein entzweit ist, in Gut und Böse, Ja und Nein, Sein und Schein usw. soll der Mensch diese einigen. Der Pfade sind wohl viele, aber der Weg nur einer, Es ist der Weg Gottes zur Wahrheit. Das verkündet der Inder in der Vedenta, Der Chinese im Tao, der Perser in der Avesta.

Der Geistestypus der Occidentalen hinwieder ist sensorisch, centripetal, d. h. der Eindruck fällt von außen in seine Seele, wird zum Bilde. Alles steht unter dem objektiven Gesichtssinn, deshalb war auch die reine Gestalt der Triumph der Griechen. Er sieht Alles im Raum, im Nebeneinander, im Gegensatze zum Orientalen, der Alles hauptsächlich in der Zeit, im Nacheinander, sieht. So sieht z. B. Platon nur ruhende Ideen.

Das Grundprinzip des Orients haben die Juden verwirklicht. Sie sind die wahren Antipoden der Griechen, haben eher Stimmungen als Bilder, der Grieche sieht in der Welt eine Vielheit, bindet diese in Begriffe, schreitet fort, zu Abstraktionen und schließt dort das Denken ab. Und gerade da beginnt die Geistestätigkeit für den Juden. Auch er sieht die Welt entzweit, aber nur in seinem innern Ich. Das Widerstrebende ist die Sünde, und in der Bewältigung derselben vollzieht er das größte Mysterium, d. h. er vollendet das Werk der Schöpfung Das Pathos der Forderung, der Wert der absoluten Tat, hat im Judentum seine größte Intensität gewonnen.

Diese völkerpsychologische Charakterisierung erklärt auch die geschichtsphilosophische Erscheinung, daß die großen religiösen Systeme nur im Orient entstanden sind. Europa hat wohl große Ideologen und Dichtungen, aber es fehlte die irrationale Grundlage, die nur ein motorischer Geist bieten kann. — Das Judentum wollte seine Botschaft nicht wie Christentum und Islam in die Welt hinaustragen, sondern auf kanaanitischem Boden eine vorbildliche Menschengemeinschaft bilden. Durch die Zerstörung des jüdischen Staates wurde diese Kontinuität des jüdischen Geistes zerrissen. Weder Rabbinismus, noch Reformjudentum vertreten den echten Geist des Judentums. Die Kraft der Unbedingtheit, wie ihn der jüdisch-motorische Geist fordert, lebte nur in der Mystik (Kabbala), lebte in dem Chassidismus auf, der aber, weil er die Schranken des Rabbinismus nicht durchbrochen, nur halbe Arbeit verrichtete. Dieser orientalische Geist kann nur erstehen, wenn das Ideal des Zionismus verwirklicht wird und eine jüdische Gemeinschaft in Palästina errichtet wird. Um seinem Werke eine gewisse Aktualität zu geben, glaubt der Verfasser, daß zur Lösung dieser Aufgabe hauptsächlich Deutschland berufen sei, das mit seinen metaphysischen Forschungen dem orientalischen Geiste am nächsten stehe, und weil zwischen Deutschtum und Judentum stets die größte geistige Wechselwirkung bestanden.

Im zweiten Kapitel definiert der Verfasser den Begriff Religiosität, der Aktivität, Erhebung zum Unbedingten bedeutet, im Gegensatz zur Religion, die etwas Passives ist, die Summe von Bräuchen und Gesetzen. Das Judentum verlangt Religiosität, den Akt der Entscheidung, den jeder selbst vollziehen muß. In kurzen Strichen zeichnet der Verfasser, wie sich die Idee der Religiosität im Judentum entwickelte. Erst wurde verkündet, daß der Mensch Gott nachahme, die innere Entzweiung

überwinde, und wie Gott eins werde. Dies ist auch der Sinn des Sündenfalles, der Mensch wollte wie Gott sein, anstatt es zu werden, dann wurde verkündet, daß der unbedingt lebende Mensch Gottes Genosse im Schöpfungswerk sei, woraus sich dann das Geheimnis der Geheimnisse entwickelte, daß die absolute Tat Einfluß auf das Schicksal Gottes habe. Die Schechina sei in der Welt des Bedingten in Verbannung und könne nur durch die unbedingte Tat erlöst werden. — Der Prophet verkündet Religiosität, der Priester Religion. Diesen Zwiespalt finden wir schon beim goldenen Kalbe. Moses fordert Entschiedenheit, Aron hört auf die Stimme des Volkes. Die erste jüdisch-geschichtliche Periode charakterisiert der Opferkult. Der Priester verkündet: wer sündigt, bringe ein Opfer, der Prophet verlangt die gute Tat. Beim zweiten Tempel tritt die heilige Schrift in den Mittelpunkt der religiösen Institution. Diese wurde von einer von Priestern inspirierten Körperschaft redigiert, die alles Mystische ausschied. Sie wurde ein Hemmschuh der Religiosität. Die Gegenaktion finden wir zum Teil in der Agada und bei den Essären, das im Urchristentum mündete, aber keiner dieser erneuerte das Judentum. — Nach der Zerstörung Jerusalems trat die Tradition in den Vordergrund, die alles Fremde fernhielt, zugleich aber auch die lebendige Religiosität. Die Gegenaktion entwickelte sich in der Kabbala, besonders durch Lurja und den Chassidismus. Doch auch diese gewannen nicht die Herrschaft.

Das dritte Kapitel hat mehr apologetischen Charakter. Rassentheoretiker und Apologeten stimmen überein, daß die Juden keinen Mythos hätten. Nur je nachdem man diesen als primitive Vorstufe der Religion und als Metaphysik der Seele betrachtet, verherrlichte oder verachtete man das Judentum. Beide haben Unrecht. Schon in der Bibel finden wir manche versprengte Adern edlen mythischen Erzes. Im nachbiblischen Schrifttume da wuchert der Mythus im urweltlichen Reichtume. Verfasser polemisiert mit Neumark, der den Kampf des Rabbinismus gegen den Mythos als fortschreitende Reinigung der Religion erklärt. Im Gegenteil. Mythos ist die lebendige Kraft des Monotheismus. Ein vom Mythos gereinigter Gottesglauben, wie ihn die Rabbinen wollten, ist ein »elender Homunkulus«. Nicht Caro noch der Gaon aus Wilna, sondern Lurja und Israel Bal-Schem sind die Erneuerer des Judentums, weil sie es aus den Wurzeln seines Mythos erneuerten. — An der Hand der Bibelkritik stellt er den jüdisch-monotheistischen Gottesbegriff als ein Produkt mythologischer Entwickelung hin. Er erklärt ferner die Ent-

stehung des Mythos. Der Mensch sieht alles in der Kette von Grund und Folge. Es gibt aber Ereignisse, die mit dämonischer Gewalt in unser Leben eingreifen, wo selbst der zivilisierte Mensch die Fessel der Kausalität abstreift, und dieses Geschehen als Äußerung eines zentralen, göttlichen Sinnes erkennt. Dies ist der Mythos. Motorisch beanlangt, reagiert der Jude viel intensiver, als er empfängt. Den Sinn für Wirklichkeit, der dem Juden abgeht, ersetzt ihm das Pathos. Das heißt das Wollen des Unmöglichen, »die Vermählung mit Gott, der Sivvug.« In talmudischer Zeit wurde das Mysterium nur einem »Meister in Künsten und kundig des Flüsterns« anvertraut. Zwischen dem VII.—XIII. Jahrhundert entstanden das Buch Jezira und Sohar. Das Martyrium entzündete den Blitz der Extase. So verlieh die Vertreibung der Juden aus Spanien der Kabbala den großen messianischen Schwung, der in Lurja seine Spitze erreichte und den Zusammenbruch in der Bewegung des Sabbatai Zevi. Die Judenmetzeleien unter Chimielnitzki schufen in der Ukraine ähnliche Voraussetzungen. Es entstand der Chassidismus, der Ethos gewordene Kabbala ist. Leider verlangte dieser eine Intensität, die das Volk nicht zahlen konnte, so entstand die Institution des Mittlers, des Zaddik, das Volk wurde wieder seines Kostbarsten, des eigenen Suchens, beraubt. — Der Grundgedanke des Werkes ist somit, daß nicht das talmudisch-rabbinische Judentum den motorisch-orientalischen Geist vertritt, sondern die Mystik (Kabbala) und ihre Vertreter, die aber bisher nicht zur Herrschaft gelangen konnten. Nur von einer Wiedererrichtung, einer ideal-jüdischen Menschengemeinschaft in Palestina sei die Auferstehung des jüdischen Geistes zu erwarten.

Der Verfasser versteht in wenigen Kapiteln tiefe, interessante, wissenschaftliche Erkenntnisse in möglichst angenehmem Vortrage vorzuführen. Wir wollen bloß einige Bemerkungen an diese knüpfen Modern-wissenschaftliche Schulung beweist der Verfasser, daß er die Entstehung des Mythos psychologisch begründet. Bei Ereignissen, die wir mit der uns angeborenen Kategorie der Kausalität nicht erklären können, postulieren wir eine irrationale, göttliche Macht. Das ist Mythos. Die mythenbildende Phantasie ist somit, wenn auch ein schöner, doch ein uns täuschender Grundakt des Seelenlebens, wie etwa das metaphysische Bedürfnis nach Kant und die optischen Täuschungen. Es ist mehr oder minder ein asylum ignorantiae, berufen, Schwächen und Lücken unserer Erkenntnis zu ersetzen. Demgemäß bricht der

Vorwurf eines Renan und Chamberlain, daß wir keinen Mythos haben, in sich selbst zusammen. Es ist, als wollte man der Naturwissenschaft den Vorwurf machen, daß sie die optischen Täuschungen nicht zur Grundlage ihrer Erkenntnis nehme. Danach wäre es müßig, einen Beweis zu erbringen, daß das Judentum doch einen Mythos habe.

Noch mehr aber tritt der Verfasser in Widerspruch mit sich selbst durch seinen Grundgedanken, daß der eigentliche Geist des Judentums Mystik und Mythos sei. Ja ähnlich den griechischen theogonischen und kosmogonischen Mythen stellt er den jüdisch-monotheistischen Gottesbegriff als ein Produkt mythischer Entwickelung dar. Ursprünglich habe ein Monopluralismus vorgeherrscht, und eine Hauptgottheit habe die Attribute aller andern Gottheiten übernommen, wie ja der dämonische Charakter des jüdischen Eingottes noch in dem Worte »Schaddai« nachklinge.

Hier nun liegt eine interessante wissenschaftliche Täuschung. Gewiß, Religion und Mythos sind eng verwebt und verwachsen. Ja mythologische Dichtungen überwuchern oft bis zur Unkenntlichkeit den reinen Kern der Religion. Letztere schöpft, oft Impuls, oft gar den Gegenstand vom Mythos. Aber wenn auch beide vereint auftreten, so bedeutet das noch nicht, daß Beide identisch sind. Sie entspringen verschiedenen Wurzeln, verschiedenen Grundformen der Seele. Der Mythos ist das Produkt der wohl schönen, aber uns oft täuschenden mythenbildenden Phantasie, die Religion hingegen entspringt einem abstrakt ethischen Bedürfnisse. Auch Wundt in seiner Völkerpsychologie weist darauf hin, daß wir die Begriffe Mythos und Religion nicht verwechseln dürfen. Mit feinem psychologischen Takte hatten die alten Schriftgelehrten den rationalistischen Kern der Religion von den berauschenden Blumen des Mythos und der Mystik befreit. Sie betrachteten diese Gebiete nur als »Pardes«, als einen Garten, als eine Art Poesie (Agada), in dem man sich nach dem Studium der Halacha ergehen und ergötzen kann. Da nun Religion und Mystik verschiedene Gebiete sind, könnte man fast die Behauptung wagen, wenn jemand aus dem Ideengehalt des Judentums die Kabbala und alle sonstigen mystischen Elemente streichen wollte, so wäre das Judentum gewiß um eine schöne Gedankenpoesie ärmer, aber sein Geist und seine Religion würden intakt bleiben. So wenig der Geist der heiligen Schrift darunter gelitten, daß man die mythischen Apokriphen aus dem Rahmen derselben ausschied. Der jüdische

Gottesbegriff ist kein mythischer, sondern ein rein religiöser, d. h. ein philosophisch-ethischer. So erzählt der Midrasch, daß der erste Verkünder des Eingottes, Abraham, ihn auf dem Wege der philosophischen Abstraktion gefunden habe, und die dreizehn Attribute desselben sind nach der Bibel rein ethische.

Wenn wir auch nicht allen Ausführungen des Verfassers beistimmen, soll doch anerkannt werden, daß er in apologetischer Beziehung Bedeutendes geleistet hat. Der Mythos und die Mystik sind wohl schöne Bestandteile des jüdischen Ideengehaltes, die den Geist des Judentums mit krättigen Impulsen und unendlich viel fruchtbaren Keimen bereicherte, nur gehen wir nicht so weit wie der Verf., daß wir diese Gebiete als seinen eigentlichen Ideengehalt betrachten. Treffend hebt der Verf. das Mysterium der Mysterien hervor, daß man die verbannte Schechina durch ein dem Absoluten geweihtes Leben erlöse. Um wieviel höher steht dieses Motiv, als jenes griechische in der Demeter- und Dionysos-Legende, deren Ursprung in dem orphischen und eleusinischen Mysterium zu suchen ist, daß nämlich der leidende und sterbende Held wieder auflebe und zum Gotte erhoben wird. Dieses Motiv hat seine höchste Ausbildung auch in der Christuslegende gefunden. Die jüdische Volksseele verträgt den Anthropomorphismus der Legende nicht, daß ein Gott leide und sterbe, damit konnte die jüdische Volkspsyche sich nicht befreunden. Aber sie wendet dieses Motiv auf die Schechina an, die nur ein Attribut und eine Emanation der Gottheit ist, hatte damit einen ungeheuren religiös-ethischen Zweck erzielt, den Impuls zur Erhebung des Chassidismus gegeben, der belebend und erfrischend auf die Religion wirkte. Dieses Mysterium brachte auch die Gottheit dem Menschen näher.

Zum Schlusse sei erwähnt, daß der Verf. meisterhafte Skizzen von den kabbalistischen Systemen Lurjas und Israel Bal-Schems liefert, eine Biographie des berühmten Chassidim-Rabbiner Nachman aus Bratzlav, den er gleich einem heiligen Franziskus von Assisi als einen begeisterten Verehrer der Natur darstellt. Endlich einige Aphorismen aus der chassidäischen Mystik, die wir als ebenbürttg den Ausprüchen eines Meister Eckhard und Böhme an die Seite stellen dürfen.

Eger (Erlau) Alois Schweiger.

Levy, Max, Der alte isr. Friedhof zu Worms a. Rh. 12 Kunstblätter m. Vorw. Worms, Chr. Herbst.

In vorzüglichen photogr. Aufnahmen werden Gesamtansichten und einzelne Grabsteine des bis ins 13. Jahrh. zurückreichenden Friedhofes vorgeführt. Charakteristisch ist hier die Form der Grabmäler durch die ausgesprochene, rahmenartig-vorstehende Einfassung der Stelenform und durch die bewußten Anklänge an romanische Dekorationsmotive, für welche ja die alte Synagoge und der herrliche Dom Vorbilder lieferten. Auch hier herrscht die auf alten Judenfriedhöfen allgemein übliche Gleichartigkeit in Höhe und Größe der Monumente, wodurch jene erhabene, stimmungsvolle Ruhe gezeitigt wird, welche die neuzeitliche Kunstliteratur immer wieder als vorbildlich rühmend hervorhebt. Und wenn die berühmte Familie Oppenheim, (Taf. 11) offenbar in Würdigung ihrer gemeindlichen Verdienste, einen besonders ausgezeichneten Grabstein erhielt, so ist die hier angewandte Dekoration ebenso reizvoll als bescheiden sich den Abmessungen der benachbarten Steine anpassend. Diese »Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit der Begrabenen«, die ihren Ausdruck in den fast einheitlichen Grabmälern findet, zeigt sich bekanntlich auf allen alten jüdischen Friedhöfen. Auffallend und den künstlerischen Wert der Wormser Steine herabmindernd ist jedoch die vertiefte, eingravierte Beschriftung; die von Kunstkennern vielgerühmte, erhabene Schrift, welche für die älteren Grabsteine aller Bekenntnisse charakteristisch ist, scheint hier nicht üblich gewesen zu sein. Die photographischen Aufnahmen, von denen man noch gerne eine größere Zahl zu sehen wünschen wird, bringen die Inschriften überaus klar und scharf.

Der Levy'sche Text bietet gutes Material; nur hätte man auch hier gerne mehr erfahren, besonders Geschichtliches. Ebenso wäre es erwünscht gewesen, mehr Grabsteine der Familie Bacharach vorzuführen. Immerhin ist die kleine Arbeit eine wertvolle Ergänzung der Levysohn'schen und Rothschild'schen Schriften über diese altehrwürdige Gemeinde. Beachtenswert ist die versuchte Erklärung des (m. W. bei den böhmischen Juden) üblichen und auch hier stellenweise geübten Belegens der Grabmäler mit kleinen Steinchen unter Hinweis auf I. B. Mos. 35,20: ferner die von Maharil für sein Grab gewünschte uud auch durchgeführte Ausrichtung von Nord nach Süd. Die von Levy als »neuen Brauch« bezeichnete Hinterlegung von Wunschzettelchen auf die Gräber bedeutender Rabbinen ist eine leider immer mehr auf-

tretende (Un-) Sitte, die wir den östlichen, zugewanderten Juden verdanken (Lemberg).

Im Interesse der Erforschung des überaus wertvollen geschichtlichen und künstlerischen Materiales, das unbehoben auf allen alten jüdischen Friedhöfen schlummert, ist der Levy'schen Arbeit weite Verbreitung zu wünschen; sie ist auch geeignet, anderen alten Gemeinden als Anregung zur Beachtung der eigenen Friedhöfe zu dienen, durch deren photographische Aufnahme und Inschriftenerforschung der jüdischen Wissenschaft wichtige Dienste geleistet werden könnten.

Grotte.

Vierzehnter Jahresbericht

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Zu unserem größten Schmerze müssen wir den nachstehenden Jahresbericht wiederum mit einem Nachruf eröffnen. In dem abgelaufenen Berichtsjahr hat unsere Gesellschaft den schwersten Verlust erlitten, der sie seit ihrer Begründung betroffen hat. Kurz nach Vollendung seines 70. Lebensjahres ist ihr erster Vorsitzender,

Herr **Professor Dr. Martin Philippson**

nach einem an wissenschaftlichen Erfolgen und an Arbeit für das Judentum selten reichen Leben dahingeschieden. Seit der Begründung unserer Gesellschaft, zu der er mit die Anregung gegeben hat, stand er an ihrer Spitze. Ein Mann von hoher wissenschaftlicher Begabung, von inniger Liebe zum Judentum beseelt, hat er sich mit tiefem Verständnis für die Ziele unserer Gesellschaft, mit nie ermattendem Eifer, mit hingebungsvoller Freudigkeit ihren Aufgaben gewidmet. Was unsere Gesellschaft während ihres vierzehnjährigen Bestehens geleistet hat, das hat sie vor allem seiner Führung und Mitarbeit zu verdanken. An den Unternehmungen der Gesellschaft hat der Verewigte sich selbst in hervorragender Weise beteiligt durch das für den Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums gelieferte dreibändige Werk, das die **Neueste Geschichte des jüdischen Volkes** behandelt, und in dem er unserer Wissenschaft auf einem bisher noch gar nicht in Angriff genommenen Forschungsgebiet eine durch die erstaunliche Fülle des mühsam herbeigebrachten Materials und durch die Klarheit und den Gedankenreichtum der Darstellung ausgezeichnete Arbeit dargeboten hat.

Sein Verlust ist für unsere Gesellschaft unersetzlich. Ein schwacher Trost ist es uns, daß wir ihm noch kurz vor seinem Tode die ihm anläßlich der Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres gewidmete Festschrift »**Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden**« überreichen konnten, ein Werk, das, wie er es in einem an den stellvertretenden Vorsitzenden gerichteten Schreiben ausgesprochen hat, ihm selbst noch große Freude bereitet und das inzwischen bei der Kritik eine überaus

günstige Aufnahme gefunden hat. — Sein Name wird in unserer Gesellschaft nie vergessen werden.

Wir beklagen ferner den Heimgang des verdienten

Herrn **Rabb. Dr. Joseph Eschelbacher-Berlin,**

dessen Werk über **Das Judentum und das Wesen des Christentums** und dessen Vortrag über **Das Judentum im Urteil der modernen protestantischen Theologie** in den Schriften unserer Gesellschaft erschienen sind, und die durch ihre vornehme Ruhe und Sachlichkeit wie durch die Wärme und Überzeugungstreue, die in ihnen zum Ausdruck kommen, ungeteilte Anerkennung in weitesten Kreisen gefunden haben.

In unserer letzten Mitgliederversammlung am 28. Dezember 1915 wurde der bisherige geschäftsführende Ausschuß wiedergewählt, der in seiner anschließenden konstituierenden Sitzung seinerseits den bisherigen Vorstand in seinen Ämtern bestätigte. Nach dem Hinscheiden des Herrn Professors Philippson hat der unterzeichnete stellvertretende Vorsitzende bis auf weiteres die Führung der Geschäfte der Gesellschaft übernommen.

Der Mitgliederstand der Gesellschaft ist in dem abgelaufenen Berichtsjahre ungefähr der gleiche wie im Vorjahre geblieben. Das Bewußtsein unserer Mitglieder, daß sie durch ihre Zugehörigkeit zu unserer Gesellschaft nur eine hohe Pflicht gegen unsere Gesamtheit erfüllen, beseelt unsere Mitglieder in erfreulichem Maße, und so ist die Zahl der zudem meistens durch die Zeitverhältnisse veranlaßten Austritte verhältnismäßig gering geblieben, so sehr wir auch das Ausscheiden eines jeden Mitgliedes bedauern. Wiederum wie im Vorjahre sind auch in diesem mehrere unserer Mitglieder auf dem Felde der Ehre gefallen; ihrer sei an dieser Stelle ehrend gedacht. — Wir haben aber auch zu unserer Genugtuung den Beitritt einer ganzen Reihe neuer Mitglieder zu verzeichnen, sodaß unsere Hoffnung nicht unberechtigt ist, daß, wenn erst der Friede zurückgekehrt ist, eine neue Epoche der äußeren Blüte und des inneren Wachstums unserer Gesellschaft einsetzen wird. — Die Rechte eines immerwährenden Mitgliedes erwarb Herr Moritz Wolfsohn-Berlin, der sich auch sonst durch die Gewinnung neuer Mitglieder im Laufe des Berichtsjahres, wiederholt um die Gesellschaft verdient gemacht hat. — Mit Rücksicht auf die Zeitlage sehen wir in diesem Jahre von der Veröffentlichung der Mitgliederliste ab.

Der Kassenbericht schließt mit einem Fehlbetrage von 3673.30 M. ab. Obwohl die Mitgliederbeiträge die des Vorjahres noch um ein Geringes und der Erlös aus Schriften unserer Gesellschaft den des Vorjahres um rund 1000 M. übersteigen, hat sich der aus dem Vorjahre übernommene Fehlbetrag von 986.90 M. auf 3673.30 M. erhöht, hauptsächlich weil der besondere Fonds für das Corpus Tannaiticum erschöpft ist und im Berichtsjahre die Mittel für dieses Unternehmen sowie der aus dem Jahre 1914/15 übernommene Fehlbetrag aus den allgemeinen Mitteln der Gesellschaft zu bestreiten waren. Sonst sind die Ausgaben im großen ganzen die gleichen wie in den Vorjahren.

Unsere Mitglieder erhielten, wie bisher, die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums und das Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1916 gemäß den Satzungen der Gesellschaft kostenlos, ferner gegen eine geringe, nur die eigenen Auslagen deckende Gebühr den 3. Band der Gesammelten Schriften von David Kaufmann, welchen Frau Rosa Gomperz-Budapest der Gesellschaft kostenlos zwecks Verteilung an ihre Mitglieder zur Verfügung gestellt hatte. Der edlen Spenderin sei für ihre Gabe auch an dieser Stelle der Dank der Gesellschaft ausgesprochen.

Die Gesellschaft hat im Berichtsjahr herausgegeben:

1. J. Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaac Abravanel[1]),
2. Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Festschrift zum 70. Geburtstage Martin Philippsons[2]).
3. E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie[3]).

Der Druck des bereits im letzten Berichte erwähnten Werkes des verstorbenen Herrn Professors Nik. Müller über die »jüdische Katakombe am Monteverde in Rom« wurde im Berichtsjahre fortgesetzt und der des Siphre zum IV. B. Mose und des Siphre Zutta vollendet; andere Werke, wie der 2. Band der »Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden« von G. Caro und der »Historischen Geographie Palästinas« von S. Klein wurden ihrer Vollendung zugeführt. Der Vorstand der Gesellschaft hofft, diese Werke alsbald dem Druck übergeben zu können.

---

[1]) Preis 4,80 M., geb. 6,30 M., für Mitglieder 3,40 M., geb. 4,40 M.

[2]) Preis 12 M., geb. 14 M., für Mitglieder bis auf weiteres 4,30 M. geb. 5,30 M.

[3]) Preis 12 M., geb. 14 M., für Mitglieder 8,50 M., geb. 10 M.; Porto 0,60 M., nach dem Auslande 1,20 M.

Mit Unterstützung der Gesellschaft sind erschienen

1. Theodor, Ausgabe der Bereschit rabba, Heft 9, erste Hälfte,
2. Zeitschrift für Hebräische Bibliographie, Jg. 1915,
3. Bibliographie der Palästina-Literatur, hrsg. von P. Thomsen, Bd. 3.

Ferner zahlte die Gesellschaft wie bisher dem Verein Mekize Nirdamim, sowie dem Verbande für Statistik der Juden einen Jahresbeitrag.

Die **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** hat im Hinblick auf die ungünstigen Zeitverhältnisse auch im abgelaufenen Jahr nicht im früheren Umfange ausgegeben werden können. Der Jahrgang 1916 ist jedoch im Vergleich zum vorigen um ein Drittel vermehrt worden. Innerhalb dieses Rahmens sind nach Möglichkeit die verschiedenen Sondergebiete unserer Wissenschaft, die Bibel- und Talmudforschung, sowie die jüdische Geschichte und Literaturgeschichte gepflegt worden. Zahlreiche wichtige und wertvolle und an neuen Ergebnissen reiche Abhandlungen, dazu auch die von vielen Lesern ungern entbehrte kurze Übersicht über die literarischen Neuerscheinungen haben aus Mangel an Raum immer wieder zurückgelegt werden müssen. Hoffentlich gestattet der heißersehnte glorreiche Friede, auch in diesem Bereich den normalen Zustand in absehbarer Zeit wiederherzustellen.

Was die **Germania Judaica** angeht, so ist es trotz der schweren, durch die Zeitereignisse hervorgerufenen Hemmnisse ermöglicht worden, die erste Hälfte von Band I im Satz zu vollenden. Sie wird in kürzester Frist versandfähig sein. Die zweite Hälfte soll baldigst folgen. Die Vorarbeiten für den zweiten Band sind vollendet. Das umfangreiche Verzeichnis der Stichworte (Landschaften, Gebirge und Flüsse, Ortschaften und Personen) wird nach Maßgabe unseres Arbeitsplanes demnächst in der Monatsschrift veröffentlicht werden.

Von dem **Corpus Tannaiticum** ist die von Herrn Dr. Horovitz-Breslau bearbeitete Ausgabe des Siphre zum IV. Buch Mose und des Siphre Zutta im Druck vollendet und wird demnächst der Öffentlichkeit übergeben werden. Damit ist der erste Schritt zur Ausführung des großen von unserer Gesellschaft geplanten Unternehmens geschehen, dem hoffentlich bald weitere folgen werden. Herr Dr. J. N. Epstein, der in die Mischna-Redaktion neu eingetreten ist, ist mit der Bearbeitung der Sedarim Zeraim und Tohorot beschäftigt, und auch die

anderen Mitarbeiter widmen sich den von ihnen übernommenen Aufgaben, soweit dies in dieser schweren Kriegszeit möglich ist.

Von dem **Maimonideswerke** ist diesmal nichts Besonderes zu berichten. Wenn mit Gottes Hilfe der Friede wieder eingekehrt sein wird, hoffen wir dieses Werk bald seiner Vollendung entgegenführen zu können.

Die Zinsen der **Ludwig Philippson-Gedächtnisstiftung** wurden im Berichtsjahre dem Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde-Berlin zu Gunsten jüdischer Lehrer Ostpreußens zur Verfügung gestellt. Der Gemeindebund erwarb hierfür eine größere Anzahl der Werke von I. Elbogen, »Der jüdische Gottesdienst«, T. Herford, »Das pharisäische Judentum«, H. Steinthal, »Über Juden und Judentum«, und der vom Verbande der Deutschen Juden herausgegebenen Sammelschrift »Soziale Ethik im Judentum«.

Wie aus dem vorstehenden Berichte hervorgeht, hat auch in dem abgelaufenen Jahre unsere Arbeit für die Wissenschaft des Judentums nicht geruht. Im Gegenteil können wir mit Stolz darauf hinweisen, daß wir trotz der Not der Zeit mehrere wissenschaftlich hervorragende Werke herausgeben konnten, welche die verdiente Würdigung berufener Beurteiler inzwischen gefunden haben. Auch sonst ist das Interesse für die Wissenschaft des Judentums gerade im Berichtsjahre mehrfach bedeutsam in die Erscheinung getreten. Offenbar ist das Bedürfnis, das Judentum in seinem geistigen Leben und Schaffen, seine Geschichte und seine Gedankenwelt näher kennen zu lernen, bei den gerechter Denkenden und wissenschaftlich Interessierten auch außerhalb unserer Religionsgemeinschaft aufs neue erwacht und hat sich stärker als bisher geltend gemacht. So sind gerade in der letzten Zeit wiederholt Stimmen laut geworden, der Wissenschaft des Judentums endlich auch eine Stätte an den deutschen Universitäten zu bereiten und ihr damit den bisher versagten berechtigten Platz im Reiche der wissenschaftlichen Forschung einzuräumen. An diesem Erfolge mitgewirkt zu haben, darf unsere Gesellschaft mit Recht für sich in Anspruch nehmen. Sie wird auch in Zukunft bestrebt sein, getragen von der Treue, dem Vertrauen und der tätigen Anteilnahme ihrer Mitglieder, in gleicher Weise weiterzuwirken zum Heile des Judentums, zum Segen der Wissenschaft und zur Verständigung über die die Völker vereinigenden idealen Ziele der ganzen Menschheit.

Im Dezember 1916.

Guttmann. Bloch.

Protokoll

der **Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft** zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am Mittwoch den 27. Dezember 1916, vormittags 10 Uhr im Büro des DIGB. Berlin, Steglitzerstr. 9.

Anwesend die Herren Guttmann, stellv. Vorsitzender, Adler, Bloch, Brann, Cohen, Elbogen, Freimann, Geiger, Kalischer, Lukas, Maybaum, Porges, Sobernheim, Weiße, Nathan.

Entschuldigt die Herren: Blau, Kroner, Poznansky, Schwarz, Simonsen, Steckelmacher, Werner.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gibt der stellvertr. Vorsitzende dem tiefen Schmerze aller Anwesenden über den schmerzlichen Verlust Ausdruck, der die Gesellschaft durch den Heimgang ihres ersten Vorsitzenden, des Herrn Prof. Martin Philippson, betroffen habe. Was Martin Philippson für unsere Gesellschaft, deren vornehmster Mitbegründer und Leiter er gewesen sei, für die Wissenschaft und für das Judentum bedeutet habe, das darzulegen, werde die Aufgabe der heutigen Gedächtnisfeier sein. Er wolle nur betonen, was er uns persönlich gewesen sei. »Philippson war ein Führer von wahrhaft vorbildlicher Art, er hat es verstanden, durch die Vornehmheit seiner Gesinnung, durch die Liebenswürdigkeit seines Herzens sich die Zuneigung aller seiner Mitarbeiter zu erwerben. Die Mitarbeit in Gemeinschaft mit einem solchen Manne war für einen jeden von ihnen eine Freude; gern ordneten sie sich ihm unter, nicht nur wegen seiner geistigen Überlegenheit, sondern auch wegen seiner ganzen Persönlichkeit. Unermüdlich war er in seinen Anregungen, in seiner Fürsorge für die Gesellschaft, die ihm persönlich am Herzen lag. Dabei ordnete er sich aber auch dem Urteile anderer, das er gern und willig hörte, unter. In nie getrübter Eintracht und in ständigem Einvernehmen haben wir mit ihm in unserer Gesellschaft zusammengewirkt. Ihre Leistungen sind zu einem großen Teile seiner Einwirkung und seiner Tätigkeit zu verdanken. Nun ist er uns genommen, unsere Gesellschaft war infolge einer Verkettung von widrigen Umständen nicht einmal bei seiner Bestattung vertreten. Aber im Herzen waren wir an seinem Grabe und haben mitgetrauert um den großen Verlust, den die Judenheit und unsere Gesellschaft erlitten hat«.

Der Redner stellt zu Protokoll fest, daß die Anwesenden sich während seiner Rede zu Ehren des Verblichenen erhoben haben. Er gibt sodann noch Kenntnis von dem Dankschreiben, welches der Ver-

ewigte an den Ausschuß anläßlich der Widmung der Festschrift zu seinem 70. Geburtstage an ihn gerichtet hat.

Beim Geschäftsbericht wird beschlossen, falls in der Mitgliederversammlung der bisherige Ausschuß wieder gewählt werden sollte, den Vorsitz dem bisherigen stellvertretenden Vorsitzenden zu übertragen, Bloch zum stellvertretenden Vorsitzenden und Ellbogen als drittes Vorstandsmitglied zum Schriftführer zu wählen. Guttmann will mit Rücksicht auf die Kriegszeit seine Bedenken gegen die Übernahme des Vorsitzes zurückstellen und das Amt bis auf weiteres übernehmen. Beschlossen wird, alljährlich in der Winterausschußsitzung einen Voranschlag für das kommende Jahr durchzuberaten.

Corpus Tannaiticum. Prof. Guttmann legt den Sifre zu Bemidbar und den Sifre Zutta, hersg. von Horovitz-Breslau, vor. Der Ausschuß nimmt den Bericht des Herrn Dr. Epstein über seine Vorarbeiten für die Mischnah-Ausgabe entgegen. Beschlossen wird: Herrn Dr. Epstein bis Ende März 1917 Zeit für die Ausarbeitung der Prolegomena zu geben und diese selbst zu veröffentlichen.

Germania Judaica. Brann legt die erste Hälfte des ersten Bandes gedruckt vor und berichtet, daß das Manuskript der zweiten Hälfte der Druckerei übergeben sei. Band II befinde sich in Vorbereitung.

Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums: Der Bericht über den Stand der einzelnen Arbeiten zum Grundriß wird entgegengenommen. Der Druck des Werkes über die Geographie Palästinas von Klein wird bis nach dem Kriege verschoben. Die Versammlung gibt ihrer Freude darüber Ausdruck, daß das Grundrißwerk von Cohen im Mai dem Druck übergeben werden kann.

Subventionen werden bewilligt: Herrn Idelsohn-Jerusalem 200 Mk., Herrn Luncz-Jerusalem 200 Mk., dem Verband für Statistik der Juden 100 Mk., der Zeitschrift für hebräische Bibliographie 200 Mk., dem Verein Mekize Nirdamim 200 Mk. Die übrigen Subventionsgesuche werden bis nach der Kriegszeit vertagt.

Die Zinsen der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung sollen zum Ankauf von 150 Exemplaren der Philippson-Festschrift verwendet werden, um jüdischen Lehrern den Ankauf des Werkes zum Preise von 3 Mk. zu ermöglichen. Dieser Beschluß erfolgt zu Ehren des Gedächtnisses des verstorbenen Herrn Prof. Martin Philippson.

Schluß 1 Uhr.

Guttmann. Nathan.

Protokoll

der **Mitgliederversammlung** der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, am Mittwoch, dem 27. Dezember 1916, abends 8 1/4 Uhr, in der Aula der Knabenschule der Jüdischen Gemeinde, Berlin N, Große Hamburgerstr. 27.

Die Mitgliederversammlung ist dem Andenken des verewigten Vorsitzenden der Gesellschaft, des Herrn Professors Dr. Martin Philippson, gewidmet. Aus diesem Anlaß ist das Bild des Verewigten vor dem Rednerpulte innerhalb einer Blumendekoration angebracht. Der Versammlung wohnt die Witwe des Verewigten nebst mehreren Familienangehörigen bei. Der stellvertretende Vorsitzende der Gesellschaft, Professor Guttmann, eröffnet die Versammlung mit einem Nachruf auf den Verewigten, in welchem er seine großen menschlichen Eigenschaften und seine unvergänglichen Verdienste um die Gesellschaft in großen Zügen feiert. Die Versammlung hört den Nachruf stehend an.

Der Jahresbericht, sowie die Abrechnung werden widerspruchslos genehmigt. Die Entlastung wird erteilt. Durch Zuruf werden die bisherigen Mitglieder des Ausschusses wiedergewählt, außerdem wird Herr Geheimrat Professor Dr. Alfred Philippson, Bonn, neu in den Ausschuß gewählt. Gleichfalls durch Zuruf werden die Rechnungsprüfer wiedergewählt. Die Versammlung tritt sodann in die Gedächtnisfeier für Herrn Professor Martin Philippson ein. Herr Rabbiner Professor Dr. Bloch, Posen hält die Gedächtnisrede, in welcher er die vielseitige Wirksamkeit Martin Philippsons und insbesondere seine Bedeutung für die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums eingehend schildert. Nach Schluß der Gedächtnisrede beantragt der stellvertretende Vorsitzende namens des Ausschusses die Ernennung des Heimgegangenen zum immerwährenden Ehrenmitgliede der Gesellschaft, welcher Antrag von der Versammlung zum Beschluß erhoben wird.

Schluß 10 Uhr.

Guttmann. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

Der Briefwechsel zwischen Isak Noa Mannheimer und Leopold Zunz.

Herausgegeben von **M. Brann** und **M. Rosenmann.**

Isaak Noa Mannheimer, der verdienstvolle erste Prediger der wiedererstandenen Wiener Kultusgemeinde, war nicht bloß ein eifriger, ausgiebiger Briefschreiber, sondern auch ein sorgfältiger Briefbewahrer. Seine Freude am Briefschreiben kennzeichnet er selber mit den Worten: »Gehe ich einmal ans Schreiben, so schwatze ich so ein Stückchen fort, bis ich abgerufen werde, oder das Papier zu Ende geht . . . . Ich nehme dann keine Rücksicht auf Convenience oder sonstige Formen des Briefstiles, sondern sitze und schreibe, als rede ich פנים אל פנים so recht treuherzig, wie es mir ums Herz ist«[1]).

Kein Wunder also, daß die persönlichen Beziehungen, die Mannheimer in seinem wechselreichen Leben an verschiedenen Orten anknüpfte, ihre Fortsetzung, wenn auch oft mit jahrelangen Unterbrechungen, in postalischer Form fanden, sodaß die Herausgabe der von ihm peinlichst aufgehobenen, nach Hunderten zählenden an ihn gerichteten Briefe einen Sprechsaal der jüdischen Zelebritäten seiner Zeit abgeben würde. Von diesen seien hier genannt: I. L. Auerbach, David Friedländer, Eduard Gans, A. Geiger, I. M. Jost, M. Joël, Ed. Kley, M. Moser, G. Rießer M. Sachs, G. Salomon, J. Wohlwill, Leopold Zunz. Zunz, der letzte im Alphabet, dürfte der erste gewesen sein, mit dem Mannheimer in brieflichen Verkehr trat.

Mannheimer, der 1821 in seiner Geburtsstadt Kopenhagen mit seinen Reformbestrebungen Schiffbruch erlitten hatte, griff

[1]) Aus einem Briefe vom 4. Juni 1830 an Dr. Wolff in Kopenhagen, veröffentlicht in dieser Monatsschrift, 1871, S. 336.

nach dem Wanderstabe und zog zunächst nach Berlin[1]), wo er unter anderen den um ein Jahr jüngeren Leopold Zunz kennen lernte. Am 1. Juni 1822 übersandte der »Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden« an den wieder nach seiner Heimat zurückgekehrten Mannheimer das Diplom seiner bereits am 27. Juni 1821 erfolgten Ernennung zum außerordentlichen Mitgliede des Vereins, in »Erwägung, daß derselbe im reinen und kräftigen Leben die Sache der Juden als Sache der Menschheit und des Staates stets hoch gehalten und diese Gesinnung in Wort und Tat jederzeit bekundet hat als Prediger des reineren Glaubens, dem echten Geist des Judentums ein mächtiger Beförderer«. Dieses Diplom war gezeichnet von Dr. Gans als Präsidenten, Dr. Zunz als Vizepräsidenten und M. Moser als Vizesekretär.

Zunz hatte Mannheimer schon früher in einem nach Kopenhagen gerichteten Schreiben vom 31. August 1821 von seiner Ernennung verständigt, wobei er ihm mitteilte, daß er selber »in Berlin als Prediger angestellt worden sei« [2]). Zunzens Wirken am Beerschen Tempel war nicht von langer Dauer. Am 12. September 1822 legte er sein Amt nieder[3]). Schon vorher machte er seinem Unmute unter dem Eindrucke der gegen ihn entfesselten Gegnerschaften in einem am 22. August 1822 an Mannheimer gerichteten Briefe Luft. Das frei gewordene Amt hatte dann Mannheimer für kurze Zeit inne. Zunz aber erhielt vom 1. Januar 1824 an eine Anstellung als Redakteur der Haude- und Spenerschen Zeitung in Berlin, während Mannheimer nunmehr in Hamburg und in der Messezeit in Leipzig Predigerdienste versah und bereits die Hoffnung erfüllt sah, nach Wien in eine feste Stellung berufen

---

[1]) Vgl. G. Wolf, Isak Noa Mannheimer, Wien 1863, S. 3 und Rosenmann, Isak Noa Mannheimer, II. Aufl., Wien 1915, S. 12.

[2]) Vgl. Maybaum, Aus dem Leben von Leopold Zunz, Berlin 1894, S. 9, Anm. 4; der zuerst in der ZfGJD. B. V, S. 234 abgedruckte Brief Mannheimers an Zunz d. d. Hamburg, 23. Oktober 1821 (unten Nr. 3) ist offenbar die Antwort darauf.

[3]) Maybaum a. a. O. 10.

zu werden. In einem vom 15. Januar 1825 datierten Schreiben, sowie in einem zweiten undatierten, aber in diese Epoche fallenden, nimmt Zunz auf diese Vorgänge Bezug.

Am 3. Januar 1826 fand die Eröffnung der Gemeindeschule in Berlin statt, mit deren provisorischer Leitung Zunz betraut worden war[1]). Mannheimer hingegen, dem mit dem Schutzbriefe des Grafen Karl v. Zichy vom 28. Januar 1825 die Vorbedingung zur Erlangung der österreichischen Staatsbürgerschaft geboten war[2]), weilte seit Juni 1825 in seiner neuen Stellung in Wien und arbeitete rastlos auf die bevorstehende Einweihung des neuen Tempels und der Schule hin[3]). Auf diese beiden Vorgänge in Berlin und Wien weist Zunz in seinem an Mannheimer nach Wien »per Adresse des Herrn M. L. Biedermann« gerichteten Schreiben vom 27. Januar 1826 hin. In demselben unterließ es Zunz nicht, Mannheimer über die Mitglieder des ehemaligen »Kulturvereines«[4]) zu informieren, wobei er Dr. Eduard Gans in unbewußter Vorahnung als »ungetauften Hegelischen Christ« bezeichnet, Heinrich Heine als bereits abgefallen nennt, und zum Schlusse das mit viel Reklame angekündigte Araratprojekt des Nordamerikaners Mordechai Manuel Noa[5]) mit Spott ablehnte. Ende des Jahres 1829 sollte die Leitung der Gemeindeschule Zunz entzogen werden[6]).

Über den Seelenzustand Zunzens gibt ein Brief an Mannheimer vom 13. März 1829 Auskunft. »Eine Institution nach der anderen ist in Staub gesunken, wie ein Tüchtiger nach dem anderen unter die עולים«, klagt er wehmütig. Trotzalledem ist sein Humor ungebrochen, der auch in dem Satze zum Vorscheine kommt:

---

[1]) L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, 1871, II. T. S. 244 und Maybaum a. a. O. 12 ff.

[2]) Vgl. Husserl, Gründungsgeschichte des Wiener Stadttempels, Wien u. Leipzig 1906, S. 131.

[3]) Vgl. Rosenmann, Isak Noa Mannheimer, II. Aufl., S. 12 ff.

[4]) Vgl. A. Strodtmann, H. Heine, Berlin 1867: Das junge Palästina, S. 237 ff.

[5]) Vgl. Jew. Encycl. IX, 323 f.

[6]) Vgl. Maybaum a. a. O. S. 14 ff.

»Der Dichter H. Heine ist jetzt hier und hat vorigen Sabbat bei mir Kugel gegessen«.

Zunz ist subsistenzlos. Jahrelang hält er Ausschau nach einer Stellung. Da winkt ihm Rettung aus Prag, wo ein moderner Prediger gesucht wird, und von wo er durch Peter Beer die Aufforderung zur Bewerbung erhält[1]). Über die Prager Verhältnisse erbittet Zunz in einem Schreiben vom 18. Januar 1835 von seinem bereits in Österreich tonangebend gewordenen Freunde Mannheimer Auskunft mit den bescheidenen Worten: ללמוד אני צריך. Mannheimer gibt ihm eingehende Antwort[2]), wobei er das Sichbescheiden Zunzens mit der Unterfertigung abzuwehren versucht: Ihr Freund und Verehrer.

Am 8. Februar desselben Jahres klopft Zunz wieder bei Mannheimer in derselben Angelegenheit an, und zwar, wie er schreibt: בתלמיד לפני רב. Das köstliche Antwortschreiben[3]), eine Fundgrube von Belehrungen über die rabbinische Wirksamkeit, scheint Zunz über die Prager Gemeindeverhältnisse genügend informiert zu haben, wofür Zunz in einem Briefe vom 16. April d. J. seinen Dank ausspricht. Die Prager Episode in Zunzens Leben dauerte nicht lange. Zunz kehrte am 8. Juli 1836 nach Berlin zurück. Fast zwanzig Jahre vergingen ohne brieflichen Verkehr zwischen Zunz und Mannheimer. Erst der festlich begangene siebzigste Geburtstag Mannheimers (17. Oktober 1863) brachte ein Lebenszeichen von Zunz[4]). Als im darauffolgenden Jahre (10. August) die jüdisch-wissenschaftliche Welt den siebzigsten Geburtstag des Altmeisters feierte, stellte sich Mannheimer mit einem Schreiben ein, das Zunz am 19. August 1864 mit einer elegisch angehauchten Epistel beantwortete, an den »lieben, guten, alten Freund«.

Mit der gleichen Sorgfalt wie Mannheimer hob bekanntlich Zunz die bei ihm einlaufenden Briefe[5]) auf. Dadurch sind wir

---

[1]) Maybaum a. a. O. S. 38.
[2]) Abgedruckt bei Maybaum a. a. O. S. 29.
[3]) Abgedruckt bei Maybaum, a. a. O. S. 40.
[4]) Vgl. Die Mannheimer-Feier in Wien, 1863, S. 40.
[5]) Der gesamte Briefschatz befindet sich jetzt in der Obhut der

in der erfreulichen Lage, ein anschauliches Bild von den Beziehungen der trefflichen Männer und gelegentlich sogar auch von denen ihrer Frauen[1]) zu einander zu erhalten. Denn hin und wieder waren es gerade die Damen, die, minder beschäftigt als ihre Eheherrn, den Briefwechsel aufrecht erhielten und den Männern, die durch ihren Beruf und ihre sonstige gemeinnützige Tätigkeit über die Maßen in Anspruch genommen waren, Gelegenheit zu gegenseitiger freundschaftlicher Aussprache darin boten

Wir lassen die Briefe nach der Zeitfolge im Wortlaute folgen und geben, um den Gesamteindruck in keiner Weise zu schmälern, auch die wenigen bereits veröffentlichten Zunz-Briefe hier im Zusammenhang noch einmal wieder.

Nur noch ein einziges Wort über die Entstehung dieser Veröffentlichung. Die Anregung dazu gab Rosenmann, indem er die Zunzschen Briefe, die sich in seinem Besitz befinden, zur Verfügung stellte. Als Ergänzung dazu schaffte Brann die Mannheimerschen herbei, die von der Zunz-Stiftung aufbewahrt werden.

1.

Zunz an Mannheimer.

Altona, den 31. Aug. 1821.

Würdiger Freund!

Mit Teilnahme und Freude sehe ich Ihren Schritten nach, die Sie für unser Bestes tun, — und kann Sie versichern, daß überall Ihr Name mit Achtung genannt wird.

Ihre Braut habe ich nunmehr zu kennen das Vergnügen,

Zunz-Stiftung. Das Kuratorium dieser Stiftung hat uns in dankenswerter Weise die Mannheimerschen Briefe zur Veröffentlichung überlassen.

[1]) Über Adelheid Zunz vgl. »Adelheid Zunz. Ein Angedenken für Freunde«. Als Manuskript gedruckt (Berlin 1874, 8) von F. Lt. [= Fürchtegott Lebrecht, geb. 16. Novbr. 1800 in Beyersdorff, gest. 1. Septbr. 1876 in Berlin]. Vgl. Branns Mitteilungen aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann im Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur, Bd. V (1902) S. 160. 164. 165. 175. 190 u. Bd. VI (1903), S. 157. Über Lisette Mannheimer vgl. Rosenmann a. a. O.

und ich werde nicht ermangeln, Ihnen die meinige vorzustellen, wenn sie wieder nach Berlin kommen. Ich bitte Sie, an den Verein zu denken und demselben hin und wieder, das, was ihn interessieren kann, zu berichten. Die Anzeige an die Regierung ist nunmehr gemacht. Ferner melde ich, daß ich in Berlin als Prediger angestellt und diesen Brief im Hause des Herrn Schiff in Altona schreibe. Wahrscheinlich predige ich hier den 8. Sept.[1]). — Haben Sie keine tüchtigen Juden angetroffen, Kopf und Herz am rechten Flecke?

Mein Andenken bei Ihnen aufzufrischen, schrieb diese Zeilen der Sie hochschätzende Zunz.

Adresse: Berlin neue Friedrichstraße No. 42.

2.

Mannheimer an Zunz.

Hamburg, den 23. Oct. 1821.

Lieber Freund!

Mit diesen Zeilen habe ich einzig und allein die Absicht, Ihnen und Ihrer Braut, die ich unbekannterweise verehre, meinen innigsten Glückwunsch[2]) abzustatten.

Möchte der Tag Ihrer Verbindung der Anfang eines neuen glücklichen Lebens für Sie beide sein, welches ich um so mehr hiermit äußere, da ich voraussetze, daß Sie wohl bei weitem nicht so lange wie ich als halbvermählter Hagestolz umhergehen werden. — So ein Zwitter ist ein unseliges Geschöpf — man hat die Pflichten ohne die Freuden — die Mühseligkeiten ohne die Bequemlichkeit des Ehestandes usw. — Folgen Sie einem alten Prakticus, der schon 4 Jahre Bräutigam ist, und vielleicht noch ein Decenium in diesem Zustande beharren wird. Sie haben ja doch das Alles nicht zu berücksichtigen, was mich fesselt. Noch muß ich Ihnen für Ihr Schreiben, das ich 2 Tage

---

[1]) Vgl. Maybaum a. a. O. S. 9.

[2]) Zunz verlobte sich am Dienstag, 16. Oktober 1821 (Maybaum a. a O.)

vor meiner Abreise von Wien erhielt, meinen Dank abstatten. Ans Antworten war nicht zu denken. In Leipzig 4 Predigten in 14 Tagen! — gottlob! es ist überstanden! —

Dr. Gans wird Ihnen das Nöthige mittheilen. Ich habe an ihn ausführlich geschrieben. — An Sie wäre das Alles verlorene Mühe gewesen, — Sie sind jetzt in der schwärmerischen Charwoche, da müssen die Judensachen wohl schweigen — procul esto profanum! — Bis ich in Kopenhagen angelangt bin, was hoffentlich im nächsten Monate geschiehet — werden Sie wieder zur Besinnung gekommen sein, und dann wollen wir wieder einmal ein bischen vernünftig sprechen. Heute kein Wort!

In Rücksicht meiner Sünden gegen den Verein wird Ihnen Gans auch das Nöthige beibringen!

Grüßen Sie doch ja unsern Herrn Gumpertz[1]) von mir. Ich hätte ihm schon lange geschrieben, aber ich verschiebe es bis auf eine ruhigere Zeit — weil ich gern ein ernsthaftes Wort über das Sein und Nichtsein des Berliner deutschen Gottesdienstes mit ihm sprechen wollte; — wozu mir noch immer, wo nicht Zeit, doch Ruhe fehlt. Rieß wird Ihnen und ihm erzählen und demonstrieren können, wie viel, wie gar viel die Ordnung und die geläuterte Liturgie des hiesigen Gottesdienstes zur Belebung der Andacht beiträgt. Bearbeiten Sie doch diesen Gegenstand ein Bischen! Sie — Lieber — Sie sind dazu berufen — die Berliner Anstalt ist wirklich ein Unding! — Doch Sie werden es ja selbst bei Ihrem Hiersein empfunden haben — und Sie können sichs wohl vorstellen, daß sich in den ימים נוראים, wie man Sie mit Recht betitelt hat, der Unterschied am augenscheinlichsten bewährt. Auf jeden Fall könnte man doch das Hamburger Gesangbuch und die Musik einführen. Ein Mann wie Gumpertz, der das Gute so eifrig wünscht und will[2]), kann Ihnen sicher nicht im Wege sein und der, von dem ich den meisten Widerstand befürchte, Sie wissen wen ich meine, der sollte doch so viel nicht zu sagen haben, da er am Wenigsten thut und gethan

---

[1]) Vgl. Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz, S. 204 ff.

[2]) Diese Stelle von hier an bis zum Ende des Absatzes ist im ZfGJ. V, 234 gedruckt.

hat [um Mißverständnis vorzubeugen, nenne ich meinen Mann, ich meine den Herrn Muhr][1]). —

Auch dem Präsidenten[2]) muß ich Sie bitten, mich zu empfehlen. Grüßen Sie ihn, sobald Sie ihn sehen von Ihrem Freunde Mannheimer.

Meine Braut stattet Ihnen und der Ihrigen hiermit durch mich ihren herzlichsten Glückwunsch ab — indem sie ihre Theilnahme bezeugt für Alles was Ihnen erfreulich ist — Leben Sie wohl und werden Sie recht glücklich — dabei wünsche ich Ihnen aber noch Ruhe, das Glück, das Ihnen beschieden ist, genießen zu können. Ruhe von Innen und von Außen: אמן.

Der Obige.

Notiz von Zunz auf der Rückseite:
erhalten 26. Okt. 1821.
Beantw. 22. Aug. 1822.

3.

Zunz an Mannheimer.

Herrn Katecheten J. N. Mannheimer, Kopenhagen.

Berlin, den 22 August 1822.

Würdiger Freund!

Nach vielen geheimen Mißhandlungen gegen mich hat endlich die sogenannte Kommission des hiesigen Tempels ihr Werk gekrönt und mich abgesetzt[3]); ich kann es ihnen nicht verdenken, das ערב ובקר השכם ושלח die Wahrheit zu hören, ist verdrießlich und Juden, die zugleich reich und unwissend sind, aber פרנסים und Geldstolze, können bekanntlich Wahrheit

[1]) Die in eckigen Klammern stehenden Worte hat der Schreiber nachträglich eingeschoben. Über Joseph Muhr (geb. 26. Septbr. 1772 in Berlin, st. 29. Januar 1848 das.) vgl. Brann, der älteste jüdische Gem.-Verband in Preußen (Festschrift zum 70. Geburtstage Martin Philippsons), S. 344.

[2]) Gemeint ist Israel Jacobson, der Präsident des ehem. Westfälischen Konsistoriums in Cassel, vgl. ADB. XIII, 619 und MS. 1914, S. 81 ff.

[3]) Maybaum a. a. O. S. 10.

nicht vertragen. Sie werden also zuvörderst daraus ersehen, daß ich Ihren Vorwurf, den Sie mir einst gemacht, daß ich nichts tun wolle, nicht verdiene. Wenn Sie — nicht Auerbach[1]), den die Zeit richten wird — mein Kollege wären, hätte mein Tun auch Erfolg gehabt; so aber hat es sich damit geendigt, daß sie mich absetzten, damit irgend ein anderer שפל ihnen fein heuchle, schmeichle, und die lieben Jungen herze und rühre. Doch ich muß diplomatischern Weg einschlagen, Ihnen verständlich zu werden. Seit zwei Jahren predige ich hier und nicht ohne Beifall; seit 1821 Sept. ist fast keine Predigt von mir gehalten worden, worin nicht deutlichere oder dunklere Hinweisungen auf die Verbesserung des Tempels etc. eingemischt wurden. Ich machte die Leute außerdem persönlich auf Mißbräuche aufmerksam, widersetzte mich ihren unverständigen, unbefugterweise unternommenen liturgischen Maßregeln usw. Ich entwarf ihnen Statuten[2]), schlug ihnen [in Gemeinschaft mit Auerbach] Änderung der Gebete vor; nichts half. — Da hielt ich den 17. Aug. eine Predigt über den Verfall des Tempels, welche die Kommission nicht schonte und die Unreligiösität, die Eitelkeit, den Dünkel, den Geldstolz als die Ursachen des Verfalls darstellte. Darauf hat sich eine Raserei der von mir angeklagten Kommission bemächtigt; sie wiegelten die Menschen [Leute, die nicht im Tempel damals gewesen] auf, schüchterten meine Freunde ein, bearbeiteten die Schwachen und schickten endlich Dienstag, den 20. Aug., Zettel an die Gemeindemitglieder, um in einer Versammlung Sonntag, den 25. Aug., über das Vorgehen des Dr. Zunz gegen Gemeinde und Kommission zu entscheiden. Seitdem betrachte ich, — dem übrigens von allem keine Mitteilung gemacht worden und den sie ohne Prozedur, Klage etc., modo von סדום, weil er ihnen die Wahrheit gesagt, absetzen — mich von diesem Bande losgerissen; das Resultat ihrer — — — — —[3]) sei, welches es wolle. So hat dieser elende Tempel denn bestätigt, was ich gesagt, daß er zerfallen.

---

[1]) Über ihn vgl. Steinschneider C. B. 4882. Er st. 5. Juli 1853 in Berlin.
[2]) Maybaum a. a. O. S. 9.
[3]) Ein oder zwei Wörter unleserlich.

Ein Mehreres können Sie vielleicht vom Dr. Kley und Dr. Gans erfahren; bald auch von mir selbst. Einige reden sich ein, Sie würden die Stelle annehmen, — risum teneatis! Ich bekümmere mich um die Rasenden übrigens nicht, lebe ruhig in meinem Hause, arbeite für die Zeitschrift usw. — Das eigentliche Feuer aber, das hier brennt und das sich nur zufällig an mir Luft gemacht — ist: 1) פרנסים und herrschsüchtige Juden gegen den Verein; 2) Geld gegen Wissenschaft; 3) Heuchelei gegen wahre Religiösität. Da nun letztere Dinge den Sieg behalten müssen; so lache ich über die Toren und bereite unterdeß die Donnerkeile, die ihre ruchlosen Pläne zerschmettern sollen.

Teilen Sie dem wackeren Herrn Euchel[1]) dieses Schreiben mit, wenn er schon wieder von Hamburg zu Ihnen zurückgekehrt sein sollte. Der Druck des zweiten Heftes unserer Zeitschrift[2]) hat begonnen.

Leben Sie wohl und erinnern Sie sich in Dänemark Ihres deutschen Freundes Zunz.

Berlin, 22. Aug 22., Neue Friedrichstr. No. 30.

4.

Mannheimer an Zunz.

Herrn Dr. Zunz Wohlgeb. in Berlin.

Coppenhagen am 6. Oktober 1822.

Notiz v. Zunzens Hand: beantw. 12. Dec.

Daß ich Ihr geehrtes Schreiben vom 22. August nicht früher beantwortete, könnte ich zwar ganz füglich damit entschuldigen, daß mir bei meiner beschränkten Zeit keine Muße zum Schreiben bleibt, besonders, da selbst der Briefwechsel immer häufiger und dringender wird, — dennoch dürfte diese Entschuldigung dem Freunde nicht genügen, und so will ich Ihnen denn nur aufrichtig den wahren Grund gestehen: Ihr

---

[1]) Vgl. Simonsen in der Festschrift z. 70. Geburtstage Martin Philippsons S. 214.

[2]) Gemeint ist die von Zunz redigierte Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, von der nur ein Band 1823 erschienen ist.

Brief hat mich erschüttert, und ich mußte mich sammeln, ehe ich zur Antwort schreiten konnte. Ich schmeichelte mich sodann jeden Posttag mit der Hoffnung, von Ihnen die weiteren Mittheilungen (oder allenfalls von Gans etwas Beruhigendes) zu erhalten; — aber es kam nichts, — da schrieb man mir von Hamburg ganz flüchtig in einem Postscripto, daß die Sache zu Ihrem Vortheile entschieden wäre, und daß eine andere Commission gewählt wäre, kurz, man beruhigte mich nicht nur, sondern brachte mich auf den Gedanken, daß auch hier der liebe Gott den Kampf zum Vortheil der Sache gelenkt habe, und daß im Streite zuwege gefördert sei, was im Frieden nicht zu erlangen war. — Eben war ich nun im Begriffe, Ihnen meine Freude über diesen Ausgang mitzutheilen, da erhielt ich von Berlin die שמועה רעה, daß Sie resigniert hätten, ohne jedoch von den Factis und Umständen in Kenntniß gesetzt zu werden. Auf meine Anfrage an Kley[1]) erhielt ich erst die gebührende Auskunft vor einigen Tagen und will nun auch nicht länger säumen. — Daß für mich sowohl wie für einen jeden, der zum Stande gehört oder für unseren Stand sich interessiert, dieser Fall höchst traurig und beunruhigend ist, werden Sie mir glauben. Der Gedanke, daß eine Gemeinde von Absetzen und Dispensieren spricht, ohne den Lehrer eines moralischen Vergehens bezüchtigen zu können, ist empörend, — und wird um so betrübender, wenn wir die Folgen bedenken, die für die Sache daraus hervorgehen könnten; wenn nicht Sie, der beleidigte, und wir, die Prediger, das Gedeihen der Sache und die Verbreitung des Lichtes und der Wahrheit vor Augen hätten.

Ich bin in Berlin zu fremd, und von der Sache noch immer nicht unterrichtet genug, um irgend eine Meinung äußern zu dürfen. Daß ich gewünscht hätte, Sie hätten nicht resigniert, kann ich nicht leugnen, daß ich diesen Schritt sogar für übereilt halte, würde ich sagen, wenn ich nicht wüßte, daß Sie ruhiger und kälter denken und handeln als ich, und obendrein auch nicht so freund- und rathlos sind. Ohne Vorwissen Ihrer Freunde haben Sie den Schritt wohl nicht gethan, und sodann wäre es Uebermuth, wenn ich, der Auswärtige, anders sprechen

[1]) Vgl. Jonas. Lebensskizze von Ed. Kley. Hamburg 1859,8.

wollte als alle jene. Was ich äußere, sind also nur allgemeine Wünsche und Besorgnisse, und da wüßte ich denn nicht, was ich nicht gern erlitten hätte, wenn ich Ihnen und der Sache diesen Unfall hätte ersparen können. Daß man bei mir wegen der dortigen Anstellung angefragt hat, werden Sie wissen, und auch voraus vermuthen können, daß so lange von Absetzen oder Dispensieren die Rede war, mich keine Rücksicht zur Annahme bewogen haben würde, auch waren die Leute so rechtlich, in jener Zeit nichts davon zu melden. Erst nach Ihrer Resignation, von der man mich versicherte, daß Sie freiwillig war, kam jene Anfrage. Über meine Umstände und Aussichten würde ich Ihnen schon aus dem Grunde nichts sagen, weil, Sie in der jetzigen Unruhe damit zu belästigen, nicht freundschaftlich wäre. Doch so viel mögen Sie immer hören, daß, so sorglos meine Lage auch in öconomischer Rücksicht hier ist, da ich mit privat Stunden ein reichliches Auskommen habe, so ist meine amtliche Stellung immer desto mißlicher und kränkender. Was Sie in der letzten Zeit erfahren haben werden, ist bei mir tägliche Kost, die Neuen thun Nichts — und die Alten sind mir unablässig auf dem Halse. Da wäre denn eine zeitige Erlösung um so eher zu wünschen, da mein Geist nach Thätigkeit strebt, und ich hier außer der Schulstube — gar Nichts leisten kann.

Vorausgesetzt also, daß es entschieden ist, daß Sie auf keiner Weise die Kanzel wieder zu betreten wünschen im dortigen Tempel, was nach dem Vorgefallenen vielleicht für Sie auch nicht räthlich wäre, so sehr ich es wünschen möchte, — vorausgesetzt, daß wir beiden nie in irgend eine Collision oder Spannung gerathen könnten, die mich auf jeden Fall tief kränken möchte, bin ich geneigt, die Stelle anzunehmen, wenn sie mir förmlich angetragen wird, was bis jetzt noch nicht geschehen ist, obgleich ich jene Anfrage nur unter diesen beiden Bedingungen mit ja beantwortete. Lieber Freund! Sie sehen, ich rede offenherzig, Sie kennen mich; nicht um Alles in der Welt möchte ich in den Verdacht gerathen, mich eingedrängt zu haben, wo ich nicht hingehöre. — Ich versichere Sie, wüßte ich nur irgendwo (hier — oder in Wien — oder wo es auch sonst sei) als Prediger, wozu ich mich nun einmal, vielleicht im Wahne, berufen fühle, — wüßte ich nur irgendwo ein Gottes-

haus, wo ich beten könnte, ich ginge wahrlich nicht nach Berlin, — Sie wissen vermuthlich was ich damals antwortete, als man mich als 3. Prediger in Berlin anstellen wollte, von Dr. Kley, von Gans, von Rieß mußte ich Vorwürfe darüber hören, daß ich aus überspannter Delicatesse der Sache mich entzog — und doch — was ich damals fühlte und dachte, ist noch immer feste Ueberzeugung — und nun — gottlob! daß ich damals standhaft blieb. Also zum Schluss, es ist spät in der Nacht! Wollen Sie mir, Guter, einen wahren Liebesdienst erzeugen, so schreiben Sie mir bald, wenn auch nur wenige einzelne Zeilen, sehr lieb wäre es mir, wenn Sie sich mit Rieß, mit dem ich noch immer in freundschaftlichem Briefwechsel stehe, in Rücksicht meiner verständigen wollten. In jedem Falle schreiben Sie mir nur so viel, dass ich daraus ersehen kann, daß Sie mir noch immer ergeben sind, so wie ich stets verharre in aufrichtigster Achtung und Liebe

Ihr Freund
Mannheimer

N. S. Den Dr. Gans bitte ich von mir zu grüßen.

Sobald es mir möglich ist, schreibe ich an ihn. Er würde mich sehr verpflichten, wenn auch er in einigen Zeilen seine Gesinnung ausspräche. Es wundert mich, [ja] macht mich sogar besorgt, daß er bisher ganz geschwiegen hat. — Beim Ueberlesen fällt es mir ein, daß meine Unkunde besonders von dem Personal, das in [das] Drama verwickelt ist, so groß ist, daß ich möglich Verhältniße vorausgesetzt habe, die nicht mehr stattfinden, was mir in Rücksicht Rießens und Gans sehr leid thun sollte. In einer Sache wie dieser, wo besonders dem Entfernten (הלנו אתה אם לצרנו[1] dunkel sein muß, könnte wohl leicht ein solcher indelicater Verstoß Statt finden. Auch darüber bitte ich, daß Sie mir schreiben mögen, wie die Sachen stehen; und wie Rieß und Gans mit Ihnen daran sind, — Ich kann nicht anders glauben und hoffen als daß diese beiden dem Freunde treu geblieben sind; — und daß selbst Verschiedenheit der Ansichten den Freundschaftsbund nicht gelöset, geschweige denn zerrissen hätte. —

[1]) Josua 5, 13.

Ab.

Zunzens Antwort vom 12. Dezember 1822 ist nicht erhalten: Im Frühjahr des nächsten Jahrs aber erhielt er folgenden Brief:

5.

Mannheimer an Zunz.

Herrn Dr. Zunz Wohlgeb. in Berlin.

Am 21. März 1823

Lieber Freund!

Seit ich Ihr letztes Schreiben empfing, war meine Lage so unbestimmt und zerrüttet, meine Zeit so ganz und gar beschränkt, und meine Gemüthsstimmung so bewegt — daß ich ans Schreiben nicht kommen konnte, — es wäre auch unter den obwaltenden Verhältnissen etwas unzart gewesen. Jetzt post festum[1]) ist es meine erste Sorge, meinen Briefwechsel wieder in Gang zu setzen, und somit mache ich heute mit Ihnen und Gans den Anfang —. Zuvörderst also melde ich Ihnen, daß wir zusammen leben werden in der Folge; מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד[2]) — und ich versichere Sie, an mir soll es nicht liegen, wenn dieses Verhältnis nicht dauernd brüderlich und freundschaftlich sich bewährt. Was mich in meiner bevorstehenden Standesveränderung besonders erfreut, ist einzig und allein, daß ich dann mit denkenden Menschen, die mich verstehen und in meine Ansichten einzugehen wissen, vereinigt werde — hier gebrach es mir gänzlich an einem solchen Umgange — besonders seitdem mein alter Oberlehrer[3]) von hier fortging, war mir dieser Verlust besonders schmerzlich; — und in dieser Rücksicht stehen Sie und Gans an der Spitze. Auch rechne ich viel auf Ihren Rath und Beistand. Unserem Freunde Gans

---

[1]) Am 28. Januar 1822 hatte nämlich Mannheimer das durch Zunzens Rücktritt frei gewordene Amt des Predigers bei dem »israelitisch-deutschen Gottesdienst in Berlin« angenommen.

[2]) ψ 133,1.

[3]) Gemeint ist zweifellos Gedaljah Moses aus Obersitzko, vgl. Simonsen a. a. O. S. 214, Anm. 3.

habe ich das Geschäft übertragen, dem Verein vorläufig meine Annahme des Predigeramtes bei dem dortigen Bethause privatim anzukündigen; und daß ich sodann kein so träges Ehrenmitglied sein werde, verspreche ich Ihnen hiermit ernsthaft. Von den Sine Curen bin ich ohnehin kein Liebhaber — aber bisher war es wirklich nicht Trägheit sondern absolute Unmöglichkeit. —

Als Litterator danke ich Ihnen herzlichst für Ihre Abhandlung über Raschi, die wie ich hoffe, mehrern ähnlichen gelehrten Arbeiten von Ihnen nur vorhergegangen ist; so wäre denn doch einmal zu hoffen, daß auch wir mit unserm Inventarium und Vermögen anfangen hauszuhalten, — und Alles hübsch ordentlich zu buchen — bisher mußte man nach Allem suchen als wollte man eine verlorene Nadel aus einem Fuder Heu herausklauben. Der Umstand war um so mislicher, weil zu einem solchen Geschäft, als critischer Buchhalter — eine ganz besondere Geistesanlage gehört — wie viele gab es noch unter den Gelehrten, die Geschmack — Geduld — und Scharfsinn vereinigten? Unter uns Juden sind Sie sicherlich der Erste, der die schwierige Aufgabe zu lösen weiß — und so wie überhaupt das הוציא יקר מוולל[1]) ein schwieriges Geschäft ist.

Doch darüber mündlich ein Mehreres, so wie überhaupt von dieser Ihrer gründlichen Abhandlung und ihrem Zubehör; denn in diesem Heft glänzt Ihre Arbeit hervor ut sol aut luna inter sidera minora. —

Daß Dr. Kley seinen Tribut nicht bezahlt hat, ist doch wahrlich unrecht. Aus Wien hatte ich Briefe, und da höre ich denn mit Vergnügen, daß die Todten wieder auferstehen, dann ist aber eben in diesem Zustande die Sorge und die Pflege um so wichtiger — und wo ist der Wärter, der sich zu dem sicher nicht undankbaren Geschäfte hergiebt? Noch hat sich meines Wissens Niemand gestellt. Ich wüßte nirgends, wo man glücklicher leben könnte als eben dort in Wien; ich weiß keine Handlung, die ich so bereue als mein damaliges Fortgehen, ich hatte das היהפוך כושי עורו ונמר חברברותיו[2]) vergessen — sonst hätte ich sicher jene schönen Aussichten dem ungegründeten Wahne,

[1]) Jer. 15, 19.
[2]) Jer. 13,23.

hier in Koppenhagen meine Absichten ausführen zu können, nicht geopfert. Doch in Allem waltet die göttliche Fügung, und am deutlichsten zeigt sie sich in der Leitung des menschlichen Lebenswandels: volentem ducit, nolentem trahit. Und somit gebe nur Gott seinen Segen, dann glaube ich mit dem erhaltenen Theile recht gut mich befriedigt fühlen zu können. Da sehen Sie, habe ich wieder einmal mich expectorirt, und wie es mir beim Briefschreiben immer geht, statt Facta Reflexionen gegeben. Nun dieses Mal können Sie immer schon zufrieden sein, ich erwachte eben zur Rechten Zeit, die Andern kommen so kurz nicht davon, die müssen mitunter ganze Predigten mit anhören; das wird nun aber Alles, so Gott will, ganz anders werden; wenn ich erst ins freundschaftliche vertraute Leben, das mir so Noth thut, wieder hineinkomme[1]). — Hier lebte ich ganz isoliert, und wollte ich mich einmal über meine Gesinnung und Lage recht aussprechen, um mir das beschwerte Herz zu erleichtern, so mußte ich Briefe schreiben. Daher jene langen Litaneien, mit denen ich den Postkarren belud. —

Nun genug für heute. — Was ich noch besonders mir auszubitten habe, ist, daß Sie mich Ihrer Frau sehr empfehlen, und mir einen guten Empfang bei Ihr vorbereiten. Nach Allem, was mir Lisette so gar oft von ihr geschrieben hat, bin ich auf diese interessante Bekanntschaft sehr gespannt. Nun leben Sie bis dahin beide recht wohl und denken Sie mit Wohlwollen und Liebe an Ihren

ergebenen

Mannheimer

Diesen Brief hat Zunz offenbar nicht beantwortet, weil Mannheimer kurz darauf nach Berlin übersiedelte. Als sich dann die Anstellung in Berlin zerschlug, zog Mannheimer nach Hamburg und lebte dort als Privatmann[2]), bis er sein Amt in Wien übernahm. Von Hamburg schrieb er an Zunz:

---

[1]) Über Mannheimers Erlebnisse in Berlin vgl. Rosenmann a. a. O, S. 12.

[2]) Wolf a. a. O. S. 16 f.

6.

Mannheimer an Zunz.

Hamburg, den 18. Dec. 1824.

[Zunz notiert:] erhalten 21. Dec. 24.
beantw. 15. Jan. 24.

Es muß Dir[1]) ein Beweis sein, meine theure, geliebte Adelheit, wie sehr ich von Deiner Liebe und Freundschaft für mich überzeugt bin, da ich nach einem so langen Stillschweigen es dennoch wage, Dir zu schreiben. Warum ich so lange geschwiegen habe, meine Gute, das läßt sich weder entschuldigen noch verurtheilen, ich schwieg, weil ich Dir nichts Gutes zu sagen hatte; ich war den letzten Winter und den größten Theil des Sommers krank, sehr krank an Seele und Körper, und es würde Dich und mich verstimmen, wenn ich mich ins Detail einlassen wollte, und ich eile daher zu einem froheren Gegenstande.

Daß ich jetzt am Ziele meiner Wünsche bin, das wirst Du erfahren haben, meine gute Adelheit. Gebe Gott! ich könnte sagen, im Hafen der Ruhe, selbst dies kann ich so weit wir als Menschen voraus sehen können, gewissermaßen sagen, denn ich habe so sehr viel Ursache, mich in meiner häuslichen Lage glücklich zu fühlen, und ich hoffe, daß, was mir auch trübes und herbes von außen zustoßen mag, dennoch innere Zufriedenheit mir das Gleichgewicht erhalten wird. Ich kann es Dich versichern, daß ich in meinem ganzen Leben noch nicht so froh war, als ich es jetzt bin; mein guter Mannheimer ist auch sehr vergnügt, und diese beiderseitige Zufriedenheit kann uns nur noch froher stimmen. Unsere Hochzeit, meine gute Adelheit, war vor drei Wochen, ich habe Deiner an dem Tage und seitdem oft gedacht, ich hoffte noch immer einige Worte von Dir zu erhalten, ich bin überzeugt, daß, wenn ich auch keinen schriftlichen Glückwunsch von Dir erhalten habe, Du mir dennoch im Herzen gewiß recht viel gutes wünschst. Unsere Hochzeit wurde so einfach als möglich gefeiert, für eine jüdische wohl die erste in ihrer Art. Des Vormittags besuchten mich viele meiner Freunde, um zwei Uhr fuhren wir nach unserer Wohnung,

[1]) Zunächst schreibt Frau Lisette M. an Frau Adelheid Z.

wo dann auch gleich die Trauung vollzogen wurde. Meine Eltern und Dr Salomon mit seiner Frau waren unsere Schemelführer. Dr. Kley hatte die Trauung und hielt uns eine sehr erbauliche Rede, zugegen war außer Hanchen[1]), die mich angekleidet hatte und den ganzen Tag bei mir war, Niemand, ausgenommen die sogenannte מנין Minjon, nach der Trauung fuhren die Gäste wieder nach Hause; des Abends nahmen meine Eltern, Kley's und Salomon ein einfaches Abendbrot bei uns ein, und damit hatte der Tag ein Ende, den ich mit der göttlichen Hilfe bis an mein Ende segnen werde.

Wir wohnen sehr billig und recht hübsch [Eck Wall המכונה Alte Wall-Straße No. 14][2]) und bequem, wir haben 4 Zimmer nnd eine Küche. Nächstens, meine gute Adelheit, erzähle ich Dir mehr von meiner häuslichen Einrichtung, da ich es weiß, daß es Dich interessiert. Ich habe Dir noch meinen herzlichen Dank für Deine schöne Tasse zu sagen. Du hattest mich sehr damit erfreut, sie wird mir immer ein theures Andenken von Dir seyn; sie steht auf meinem Cylinder mit noch anderen Tassen. Auch ich hatte den Wunsch, Dich zu Deinem vorigen Geburtstage mit einem Angebinde zu überraschen und zu diesem Behufe hatte ich eine Handarbeit angefangen, worin mich aber meine Krankheit ans Vollenden hinderte. Ich schicke Dir nun ad interim eine Fileehaube, die ich Dich bitte als einen kleinen Beweis meiner Freundschaft anzunehmen.

Nun lebe wohl, meine liebe gute Adelheit, erfreue mich recht bald mit einem recht ausführlichen Schreiben, darum bittet Dich Deine Dich liebende

Lisette Mannheimer.

Ich muß[3]) Sie bitten, mich und meine liebe Frau unsern Gans, — Moser[4]) und Rubo[5]) bestens und innigst zu empfehlen.

---

[1]) Die Frau des Dr. Kley, die Tochter Is. Seckel Fränkels in Hamburg.

[2]) Diese Worte hat Mannheimer eingetragen.

[3]) Diese Nachschrift ist später auf dem Blatt, auf dem die Frau geschrieben hat, hinzugefügt.

[4]) Vgl Karpeles, Heinrich Heine, aus seinem Leben und seiner Zeit, S. 66 ff. Steinschneider C. B. 6412.

[5]) Vgl. Steinschneider C. B. 6852. A. H. Heymann, Lebenserinnerungen, S. 240. 284. 314. 322 f.

— Sie haben Ihnen nur mitzutheilen, was ich oben vom Briefschreiben sagte; es ist mir ohnehin bei meinen ausgebreiteten Bekanntschaften und beschränkten Mitteln schon etwas schwer, einen gewissenhaften Briefwechsel zu unterhalten, aber gewiß ich bin deshalb eben so treu und unveränderlich in meinen freundschaftlichen Gesinnungen mit denen ich jedem Guten und Wohlgesinnten ergeben bin — Mannheimer.

Meine liebe Frau zeigt mir dieses Blättchen zum Schreiben an; — soll ich etwa auch mit Entschuldigungen eines langen Stillschweigens anfangen —, gewiß nicht, statt dessen will ich Sie beide versichern, daß ich Sie gewiß in meinem Andenken treu bewahrt habe und oft genug an Sie gedacht habe; zum Briefschreiben aber muß ich immer irgend eine Veranlassung haben, — irgend eine interessante Mitteilung, irgend eine Nachricht, — in meinem thatenlosen, langweiligen Lebenslaufe — wie er zeither war — will nichts dergleichen sich mehr darbieten. Indessen habe ich mich doch häufig mit Theilnahme bei Anderen nach Ihnen erkundigt, und mit Freude vernommen, daß es Ihnen, Gottlob, recht wohl geht, wie ich Sie kenne, bin ich ohnehin überzeugt, daß es dem Schicksal leicht wird, Ihnen Ihre Lebensweise zu sichern, Sie sind ja beide zufrieden, so ganz ohne Ansprüche, und haben beide in sich selbst den Stoff zur Freude und zur Fröhlichkeit, die Ihnen Gott erhalten möge.

In meiner äußern Lage hat sich bisher noch Nichts geändert, als das, daß ich jetzt, gottlob, mit meiner Lisette vereinigt lebe. Im Übrigen hoffte ich täglich aus der Lethargie erweckt zu werden, um zu einem besseren thätigen Leben mich bestimmen zu können, mit anderen Worten, ich hoffte täglich auf eine Anstellung, die ich bisher noch . . . . .[1]) jedoch, den Freunden will ichs nicht verhehlen, — ich darf glauben, daß meine Erlösung bald bevorstehend ist, denn die Aussichten fangen zeither an, sich ein Bischen aufzuklären — aber — (קצר המצע מהשתרע[2] also genug. Behalten Sie mich in Ihrem Andenken und bleiben Sie mir gut, — wie ich immer verbleibe.

Ihr ergebener Mannheimer.

---

[1]) Hier fehlt ein Wort. [2]) Jes. 28, 20.

Ich schicke Dir, meine liebe Adelheit, außer der Haube noch zwei Päckchen Seidenzeug die ich Dich bitten werde zur Färbe zu besorgen, Du erhältst es mit der nächsten Fahrpost In der Hoffnung, daß Du es mir nicht übel nimmst daß ich Dich belästige, verbleibe ich Deine Lisette.

7.

Zunz an Mannnheimer.

Herr J. N. Mannheimer wohlg. Hamburg.

Berlin, 15. Januar 1825.

Verehrter Freund!

Nach Abmachung der Staatgeschäfte[1]), wobei mir die neuen Gesandten von Buenos Ayres usw. ziemlich viel zu schaffen gemacht haben, mache ich mir das Vergnügen, einige Zeilen an Sie zu richten, in denen ich zuvörderst meinen Glückwunsch, dann meine Freude über Ihre nahe Anstellung[2]) und meinen Dank ausdrücken will über das schöne Geschenk, welches Ihre Ehehälfte an die meinige hat gelangen lassen. Ich habe zwar nie geglaubt, daß Sie mich vergessen haben, dennoch hätte ich über die Lage der Dinge in Hamburg, Leipzig usw. gern einen Brief von Ihnen gesehen; indessen »da sich die Aussichten erhellen«, so bringen Sie uns vielleicht bald mündliche Kunde über die Lage des Judentums an benannten Orten. Hoffentlich beschäftigen Sie sich noch fleißig mit jüdischer Literatur und Geschichte, da man in Hamburg doch noch einige Liebhaber für diese Studien auftreiben kann, die hier wegen des großen Beifalls, den das Königsstädtische Theater etc. hat, gänzlich fehlen. Jedoch scheint eine junge Generation sich dafür heranzubilden. Die berühmten hiesigen Freunde (Gans, Moser, Rubo,) grüßen, auch Herr Cohen[3]) wird Ihnen sagen, wie ich mich befinde und Schach spiele. Das viele Korrespondiren

---

[1]) Gemeint ist die Redaktionsarbeit bei der Haude- und Spenerschen Zeitung.

[2]) Mannheimer wurde am 26. Dezember 1824 in Wien gewählt.

[3]) Der sogenannte »Zucker-Cohen«, der dem Vorstand des Tempel-Vereins angehörte.

habe ich auch eingestellt, seitdem das Postgeld etwas teuer geworden ist. Ich schließe mit dem Wunsch daß es Ihnen und Ihrer guten Frau — die ich herzlich grüße — immer wohl gehen möge, und daß Sie sich immer überzeugt halten mögen von der aufrichtigen Freundschaft Ihres ergebenen

Zunz.

Meine Frau grüßt Sie freundlichst.

8.

Mannheimer an Zunz.

Hamburg d. 9. März 1825

Liebe, gute Adelheit![1])

Schon längst hätte ich deinen lieben Brief beantwortet, wenn mich nicht theils manche häusliche Beschäftigung davon abgehalten hätte, und theils die Absicht, Dir etwas Näheres über unsere Abreise zu sagen, welches nicht früher geschehen konnte.

Wir werden wohl anfangs Mai Hamburg verlassen, und wenn nichts unsere jetzige Bestimmung ändert, einige Tage nachher in Berlin eintreffen. Unsere Absicht ist, dort nur kurze Zeit zu bleiben, und es würde mich sehr freuen, meine liebe Adelheit, dieselbe so oft als möglich in Deiner Gesellschaft zuzubringen.

Ich sage Dir meinen herzlichsten Dank, liebe Adelheit, für die Mühe, die Du durch meinen Krep gehabt hast, er ist aber auch so schön als möglich geworden und hat allgemeinen Beifall. Wolltest Du nun auch die Güte haben, mir das andere Zeug schwarz färben zu lassen. Alles Übrige, das ich Dir noch zu sagen habe, soll hoffentlich mündlich geschehn, ich füge nur noch hinzu, daß ich mich herzlich freue, Dich bald zu sehn, und mit dem Wunsche, Dich gesund und munter zu finden schließe ich für heute. Ich werde Dir vor unserer Abreise noch einmal schreiben.

Lebe wohl und grüße Deinen lieben Mann von Deiner Freundin Lisette Mannheimer.

---

[1]) Vgl. die Bemerkung zum 6. Briefe, S. 106, Anm. 1.

Auch ich lieber Doctor — kann nicht umhin, dem Schreiben meiner lieben Frau einige, freundschaftliche Zeilen hinzuzufügen, — obgleich ich aber nichts Factisches mitzuteilen habe, und das Raisonnement über Manches — lieber der mündlichen Unterhaltung aufhebe. Ihren so sehr gerühmten ש"ם פאלק habe ich noch nicht die Ehre gehabt zu sprechen; in Leipzig zwar trat er mir einmal entgegen, wo er mir aber nur seine Dürftigkeit — nicht aber seine Gelehrsamkeit — zu entwickeln bemüht war — es war am Tage meiner Abreise von dort und mithin nur ein flüchtiges Zusammentreffen. Mit Freuden ersehe ich aus Ihrem Schreiben, daß Sie noch immer mit der Redaktion der Sp. Zeitung beschäftigt sind — Gottlob! Da brauchen Sie die Juden nicht. Übrigens höre ich ja, daß in Berlin wieder eine so rege(?) Thätigkeit statt finden soll — tant mieux. — Ich selbst habe aber keine Beweise davon gehabt. Von einem Aufsatze, den Ihr Rabbiner in die Zeitungen eingerückt haben soll, ist mir etwas zu Ohren gekommen[1]), aber nichts Deutliches (הלנו הוא אם לצרינו[2], ein Seminar? ist das etwa eine ישיבה und weiter nichts? — Nun wozu dann die vielen Erörterungen und Umschweife?

Von Rubo hatte ich vor einiger Zeit ein kurzes Billet, das ich sogleich beantwortete, ohne daß ich weiter über den Stand der Dinge dort ins Klare kam — ebenso zurückhaltend ist Rieß in seinem Schreiben.

Daß ich in Wien von Seiten der Gemeinde als Direktor der dortigen Religionschule angestellt bin, wissen Sie, — die Genehmigung der Regierung soll noch erfolgen; indessen, da ich bereits dort das Domicil habe, dürfte der förmlichen Anstellung wohl keine weitere Schwierigkeit im Wege stehn. Das Gehalt ist 1000 Gulden Conventions Münze und Miethe. — Übrigens ist das Amt, wenns erst ordentlich eingeleitet ist, hoffentlich ruhig und heilbringend — was Gott gebe!

Daß ich noch immer fleißig mit Rabbinicis mich beschäftige,

---

[1]) Es handelt sich um das vom Vice-Oberlandesrabbiner Simon Meyer Weyl geplante Rabbiner- und Lehrer-Seminar. Vgl. Brann, Gech. de jüdisch-theol. Seminars, 4 f.

[2]) Josua 5,13.

können Sie wohl denken — und werden wir mündlich manches besprechen können. — Die Oppenheimer Bibliothek soll jetzt geordnet und aufgestellt sein, von einem gewissen Dr. Emden; ich werde mir Mühe geben, dort mir Eingang zu verschaffen. —

Nun leben sie wohl — grüßen sie meine Freunde Gans, Moser, Rubo von Ihrem ergebenen Freunde

Mannheimer.

Dem Andenken der Frau Doctorin Zunz empfiehlt sich besonders zur freundschaftlichen Erinnerung Der Obige.

Hamburg, 11. März 25

[Zunz notiert; beantwortet 28. März 1825.]

9.

Zunz an Mannheimer.

Berlin, 28. März 1825.

Also, verehrter Freund! für die Wissensshaft des Judentums ist auch in Hamburg keine sonderliche Ausbeute zu hoffen. Und dennoch muß man trotz Schwierigkeiten und Mangel an Beistand und Teilnahme sich nicht abschrecken lassen. Wenn Sie nach Wien gehn, so werden sie wohl die Güte haben, hier durchzukommen und mit mir Schach spielen. Ich werde Ihnen bei der Gelegenheit auch einige Fragen an die dänischen »Gelehrten« zur Lösung mitgeben. Gegenwärtig ist hier ein ש״ם = פולק (Lewin Schoenberger), der mir in נדרים und ידים (zweien מסכתות, welche die modernen Gelehrten nicht gehörig kennen) zwei Stellen erklärt hat, die Ihnen, — einem so großen Freunde des Talmud — gewiß viel Vergnügen machen würden; ich verwahre sie, bis Sie herkommen und mich dran erinnern. Ferner kann ich Ihnen, wenn Sie es verlangen, köstliche Mitteilungen über יוסף קרא[1]) (nicht ר׳ יוסף קארו) machen, wenn Sie sich für diesen Juden interessieren. Ihren Lilienfeldt kenne ich nicht und habe auch über ihn bis dato nichts vernommen. Wenn sie irgendwo des Asulai שם הגדולים und ועד לחכמים auffinden,, denken Sie an mich. Anbei folgt eine doppelte

[1]) Wer gemeint sein mag, ist unbestimmt. Ebenso wenig ist bekannt, von welchem Lilienfeldt hier die Rede ist.

Bitte: 1) entschuldigen Sie mich bei Herrn Wohlwill[1]), daß ich ihm auf seine מצבות[2]) noch nicht gedankt; 2) melden Sie gefl. Herrn Maimon Fraenkel, daß kein Winterheft der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums vorläufig herauskommen wird; ich werde demnächst selbst antworten. Und übrigens bleiben Sie mein Freund, wie ich der Ihrige

Zunz.

Frau Lisette Mannheimer, Wohlgeb. Hamburg durch gütige Besorgung. —

10.

Mannheimer an Zunz

Wien den 10. August 1824[3]).

In der Überzeugung, meine theure Adelheit, daß Du gewiß schon lange und sehnlich ein Schreiben von mir erwartet hast, gehe ich jetzt zwar etwas spät daran, Dir Nachrichten von mir mitzutheilen; Sey aber überzeugt, ich hätte sie nicht verzögert, wenn nicht der Wunsch, Dir recht befriedigende mitzutheilen, mich von einem Posttage zum anderen vergebens darauf warten ließ. Daß wir glücklich hier angekommen sind, wirst Du erfahren haben. Du erinnerst es Dich vielleicht, was ich Dir als eine bloße Vermuthung mittheilte, die später in Wirklichkeit überging. Du kannst also denken, daß ich die Reise nicht ohne Beschwerden zurücklegte; ich kam kränkelnd hierher, welches noch eine lange Zeit mein Loos war. Dies war die erste Ursache meines Stillschweigens.

Wie gern, meine Liebe, hätte ich Dir einen treuen Bericht meines Lebens mitgetheilt, ich muß es Dich aber versichern, daß ich noch nie ein so einförmiges Leben geführt habe. Eine Wirth-

---

[1]) Vgl. Steinschneider C. B. 7386.

[2]) Vielleicht handelt es sich um Inschriften vom Altonaer Friedhof (Zunz z. Gesch. u. Lit., S. 402), die Wohlwill Zunz geliefert hat. Wohlwills Aufsatz steht an der Spitze von Zunzens Zeitschrift.

[3]) Es muß 1825 heißen, wie Mannheimer richtig datiert und der Zusammenhang lehrt. Zunächst schreibt wieder Frau Lisette M. an Frau Adelheid Z.

schaft habe ich noch nicht, und an Umgang fehlt es mir bis jetzt ganz; er besteht nur noch in einigen Vormittags-Besuchen und einigen Mittags-Gesellschaften, wo der Ton sehr steif und unbefriedigend ist, und wozu ich nicht herzlos genug bin, davon angesprochen zu werden. Dies würde mich aber wenig genieren, da es nie zu meinen Wünschen gehört hat, in der großen Welt zu leben, was ich aber wohl sehr entbehren werde, das ist der Umgang mit einigen vertrauten Freunden, überhaupt mit meines Gleichen, dazu ist hier wenig Hoffnung. Was die Stadt betrifft, so steht sie in Hinsicht der Schönheit weit, weit unter Berlin. Die umliegenden Gegenden sind sehr schön, sie biethen schon von der Stadt aus schöne Aussichten dar, damit muß man sich größtentheils begnügen, da sie ziemlich entfernt liegen, und der Genuß derselben mit Schwierigkeiten und Geld verbunden ist, die allernächsten Umgebungen der Stadt sind nicht vorzüglich, da man größtentheils durch annuiante lange Vorstädte wandern muß, ehe man ins freie kommt. Sogar der Berliner Staub ist hier zu Hause. Was mich mit Wien auch sehr unversöhnlich macht, das ist, daß hier alles so enorm theuer ist, Wohnung, Feurung, Dienstmädchen, Lebensmittel und Kleidungsstücke, alles kostet ein und zweimal so viel als in Hamburg. Aber nun auch genug von Wien, ich bin es schon mehr als satt. Und Du hast auch genug darüber gehört. Nun, liebe Adelheid, wie geht es Dir? hoffentlich bist Du wohl und vergnügt. Ich gedenke noch mit Freude Deines Umganges, den ich in Berlin genossen habe; wäre er nur für immer gewesen oder doch wenigstens auf längere Zeit. Schreibe mir doch etwas über Hanchens[1]) Aufenthalt in Berlin. Ich habe ihr noch nicht geschrieben. Dieselbe Ursache hält mich zurück ihr zu schreiben, die mein Stillschweigen gegen Dich veranlaßte. Ich verspreche es Dir aber in der Zukunft, öfterer zu schreiben, und mich nicht von der Eitelkeit hinreißen zu lassen, auf frohe Nachrichten zu warten. Du, liebe Adelheid, würdest mir nächstens einen recht ausführlichen Brief schicken können durch den Dr Möring[2]), der wohl

[1]) Frau Dr. Kley vgl. oben S. 106, Anm. 1.

[2]) Über Dr. Möring und Dr. Beifus hat sich Näheres nicht ermitteln lassen.

diesen Monath hierher reisen wird. Derselbe, ein Mediziner, logiert mit dem Dr. Beifus[1]) zusammen, und wenn ich mich nicht irre, so ist es ein Bekannter vom Dr. Schöneberg[2]). Der Herr wird gewis gerne einen Brief für mich mitnehmen, warte aber nicht mit dem Schreiben auf seine Abreise, im Falle sie sich verzögert. Grüße Deine lieben Eltern, Deinen lieben Mann, die Doctorin Auerbach[3]), wenn Du sie siehst und Madame List; es würde mich sehr freuen, die Nachricht ihrer glücklichen Niederkunft zu vernehmen. Recht bald Dein Wohlsein zu erfahren, dies wünscht von ganzem Herzen Deine Freundin

Lisette Mannheimer.

Wer Sie recht herzlich grüßt und auf die Kunde von Ihrem Wohlsein sich sehr freut, ist Ihr ergebener Mannheimer.

Herrn Dr. Zunz Wohlgeb. in Berlin.

Wien, den 10. August 1825.

[Von Zunzens Hand: beantw. d. 27. Januar 1826.]

Lieber Freund!

Ich entschuldige mich auch gar nicht, daß ich nicht früher geschrieben habe, sondern werde mich am Ende hier entschuldigen, daß ich schon jetzt schreibe — zum Glück sollen Sie kein Postgeld für den Wisch ausgeben — viel wäre er wahrlich nicht werth. — Soll ich Ihnen meine negativen Nachrichten mittheilen? Das neue Gebäude, Synagoge, Schule, מקוה, alles in Einem ist noch nicht ausgebaut, — meine Anstellung noch nicht genehmigt, — ich bin noch nicht zur Thätigkeit gelangt — und meine Frau — noch nicht mit der Wirthschaft beschäftigt. Es ist alles noch im Werden, ich beschäftige mich wieder ausschließlich mit der Litteratur. Zur Abwechslung suche ich curiosa in den פיוטים, die Sie vermuthlich schon lange entdeckt haben. Haben Sie in der Bibliothek was für mich zu thun so geben Sie mir nur die Aufträge, ich werde sie nach Kräften

[1]) Vgl. Note 2 auf der vorigen Seite.

[2]) Geb. 1794 in Moor in Ungarn, gest. 29. November 1854 in Berlin, vgl. Steinschneider C. B. 7141.

[3]) S. oben S. 97, Anm. 1.

ausführen. Ich bin noch nicht dort gewesen, weil ich keine Bekanntschaften habe, und mit meinen eigenen Büchern, die schon alle angekommen sind, bisher genug beschäftigt war. Auch bietet die hiesige Bibliothek nicht die Leichtigkeit und Bequemlichkeit dar, wie jede andere, sie geben nichts mit nach Hause, sondern man muß im Lesesaal oben lesen und excerpieren. Der Einlaß in den Büchersaal ist auch nicht für jeden zu erlangen. Ich werde sehen ihn mir möglich zu machen, um, was an rabbinischem da ist, mir zu notieren, wie ich es in Koppenhagen machte, wo freilich nur weniges zu finden war. Ich warte nur ab, daß ich hier mit irgend einem Namen um eine Gunst bitten kann, jetzt bin ich nur ein reisender Privatgelehrter. Ihr Päckchen an Peter Beer[1]) ward abgegeben, und Ihr Auftrag bei Landau[2]) ausgerichtet. An mir liegt es nicht, wenn der letzte Ihren Wunsch nicht erfüllt hat. Peter Beer hat einen Aufsatz über Ceremonialgesetz drucken lassen; ist das derselbe? Hier kommt jährlich ein Band hebräischer Gedichte und Aufsätze heraus bei Anton Schmidt unter dem Namen בכורי עתים[3]). Der diesjährige ist soeben erschienen תקפ״ו und enthält schle . . .[4]) besonders eine Maße Gedichte auf סוכת, ט׳ באב ר״ה ויו״כ und von einem . . .[5]) der den Namen Luzato schändet — er heißt nämlich auch Luzato. Er beschäftigt sich besonders mit Übersetzungen aus dem italienischen — ohne Werth[6]). Landau giebt eine Concordanz heraus und zugleich die Joel Brillsche Übersetzung vom חומש, die im Gegensatze zur Mendelsohnschen immer die Wörtliche hieß[7]). In Preßburg ist eine gute jüdische Schule errichtet seit 5 Jahren, die sehr emporkommt und in Ruf steht[8]).

---

[1]) Vgl. St. C. B. 4541. [2]) S. das. 6108.

[3]) Vgl. Steinscheider C. B. N. 3429. Add. LXXXV.

[4]) Das Wort ist nur teilweise erhalten.

[5]) Das Wort ist durch die abgelöste Oblate zerstört.

[6]) Ein wunderlich scharfes Urteil über den damals noch sehr jungen S. D. Luzzatto, der freilich damals mit M. Ch. L. noch nicht verglichen werden konnte.

[7]) Sie erschien in Prag 1824/5. »Concordanz« ist vielleicht nur ein Schreibfehler für die 1822 in Prag erschienene »Chrestomathie« (St. C. B. 6108, 8).

[8]) Vgl. Jost, Kulturgesch. III. 64 f.

Nun bin ich zu Ende und bitte Sie um baldige und bessere Mitteilungen. Grüßen Sie unsere Freunde Moser, Rubo, Schönberg etc. und theilen Sie mir über Gans auch etwas mit. Ihre Zeitschrift ist den hiesigen Litteratoren auch bekannt, aber nicht partheiisch genug beurteilt. Die Bendavidschen Aufsätze haben ihnen die Unbefangenheit genommen. Adieu, leben Sie recht wohl. Ihr Mannheimer.

(Schluß folgt.)

Die Vortragszeichen der Samaritaner.

Von **A. Z. Idelsohn**-Jerusalem.

Ebenso wie die Inder, Chinesen, Juden, Griechen, Armenier und Römer besitzen auch die Samaritaner Zeichen für den Vortrag ihrer liturgischen Gesänge, hauptsächlich des Pentateuchs, סדרי מקרתא = sdarê mikrata genannt[1]). Sie sind zum Teil in ihrem Pentateuch angegeben, zum Teil mündliche Überlieferung. Diese Zeichen, zehn an der Zahl, sind samaritanisch-aramäisch[2]):

אנגד = enged, die Binde. Verbindung der Wörter zu einem Satze. Gleicht dem babyl. nagda und dem Tiber. jerach ben jomo seiner Bedeutung nach.

אפסק = afsaq, Teiler, bezeichnet Satzesschluß, gleicht sof pasuk.

אנחו = annāchu, Pause, Ruhe, kommt immer nach Schluß eines Abschnittes, einer Perikope, vgl. atnachta.

ארכנו = arkênu, Senkung des Tones, piano.

שאילה = šejāla, Frage.

ועיקה = se'ika, Aufschrei, Forte.

אתמהו = atmāhu, Verwunderung, Staunen.

בעו = bà'u, Bitte, ersehnter Wunsch, Gebet.

זעף = sa'if, Zorn, Erregung.

תורו = turu, Gesetz, Unterrichtston.

---

[1]) Kirchheim, karmê schomron, Frankfurt a. M. 1851, S. 36 führt einige Zeichen an u. zw. ‹ ‹ ‹, ohne jedoch ihre Namen und ihren richtigen Wert zu kennen. — Eine Deutung der Zeichen hat M. Gaster nach den Mitteilungen eines Samaritaners in der Festschrift zu Nöldekes siebzigstem Geburtstag Bd. I, S. 516 ff. gegeben, vgl. die Bemerkungen v. Galls dazu in der ZATW. XXVI (1906), S. 298 ff. S. auch v. Galls Ausgabe des hebr. Pent.'s der Samaritaner I, S. III. XVII, XXII, XXXVIII.

[2]) Über die samarit. Aussprache und deren Transskription. Vgl. meine Abhandlung »Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen etc.«. Monatsschrift Jhrg. 57, S. 527 ff. 697 ff.

Die Zeichen Enged und Afsak sowie Annachu dienen gleichzeitig als Lektionszeichen im Pentateuch, wo sie nach einer bestimmten Rezitationsweise gesungen werden[1]). Der Schluß eines jeden Abschnittes erhält ein Schlußmotiv, durch annachu bezeichnet Mitunter tritt anstatt des annachu der arkênu oder letzterer wird dem ersteren angehängt. Das Annachu-Motiv steigt eine Quart, das Arkenu-Motiv zwei Quarten aufwärts, wobei annachu piano, arkenu pianissimo ausgeführt wird[2]).

Sind die angeführten vier Zeichen für den gewöhnlichen Pentateuchvortrag bestimmt, so dienen die anderen sechs Zeichen zur Betonung besonderer wichtiger Stellen oder Sätze im Pentateuch, sogar als Bezeichnung besonderer Vortrags- und Gesangsarten. So bezeichnet šejāla und se'ika so viel wie marcanto, d. h. besonders betont, markiert. Die beiden Zeichen haben eine und dieselbe Vortrags- und Singweise, deren Schluß durch ein Herabsinken einer kleinen Terz gekennzeichnet wird[3]). Ebenso ähnlich sind die Motive des atmahu und ba'u, beide sind Gebetsweisen und haben einen Mollcharakter.

Sa'if ist die Vortragsweise für diejenigen Stellen im P., wo von den Freveltaten und Leiden Israels erzählt wird[4]). Diese Vortragsweise ist ganz eigentümlich, indem der Schlußton eines jeden Satzes ungeheuer forciert und heraufgezogen wird bis zu einer Oktave, gesteigert zu einem unheimlichen Geschrei.

Turu bedeutet der gewöhnliche Unterrichtston, wird aber mitunter ebenfalls furchtbar forciert.

Ihre Gesänge bewegen sich in der Quarte c-f. Die gewöhnliche Tonreihe ist monoton, Sekunden- und Terzenschritte. Die Vorbereitung des Satzschlusses charakterisiert ein Quintensprung c—g, wobei g unrein und eher Sprechton ist. Nachher tritt eine Senkung der Tonreihe ein, die kleine Terz c—A abwärts und schließt auf dem Grundton mit einem eigentümlichen Tremolo.

---

[1]) Vgl. die folgenden Noten-Beispiele Nr. 1 a b.
[2]) Vgl. Noten-Bs. Nr. 2.
[3]) Vgl. Noten-Bs. Nr. 3.
[4]) Vgl. Noten-Bs. Nr. 6.

Das Annachu-Motiv steigt chromatisch oder richtiger tirareartig (übertriebenes Fortamento) eine Quarte, das Arkenu-Motiv in derselben Weise zwei Quarten.

Ihre Tonalität ist in strengem musikalischem Sinne vollständig undiatonisch, auch im Vergleich mit der arabischen Tonalität. Ihre Gesänge sind von den jüdisch-orientalischen und mohammedanischen Gesängen grundverschieden. Sie klingen uns wild und machen einen höchst schauerlichen Eindruck.

Bei näherer Betrachtung wird es jedem einleuchten, daß die Vortragszeichen der Samaritaner einerseits mit unserem Tropp, andererseits mit den Lektionszeichen anderer Kulte, namentlich der Griechen, große Ähnlichkeit haben, worauf schon die Zahl 10 hindeutet[1]).

Bei den Samaritanern haben manche Zeichen Änderungen erfahren, sowohl in der Figur als auch in der Bedeutung. Annachu ist der griechischen separatio gleich — beide bedeuten Unterbrechung, Pause — und findet sich im hebräischen atnach wieder[2]). Arkenu gleicht im wesentlichen dem Gravis. Beide bedeuten ein Herabsinken der Tonreihe, und zwar beim Schluß, und finden sich im hebräischen Sof-pasuk ebenfalls[3]). Sa'ika ist dem Akut

---

[1]) Vgl. Fleischer, Neumen-Studien I, S. 68; F. Wagner, Neumenstudien, 2. Aufl., S. 19.

[2]) Ferner scheint das »nun hafucha« in Numeri X 35 nichts anderes als separatio zu sein. Vgl. Sabbat 116a: פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ומלמטה, מאי טעמא, אמר רבי, מפני שספר חשוב בפני עצמו הוא.

[3]) In der hebr. Akzentuation ist der Doppelpunkt sof pasuk lediglich Trennungszeichen, welches uralt und in den Keilschriften bereits vorhanden ist, dagegen ist der senkrechte Strich eine spätere Zutat und von den Tiberianern eingeführt. Er ist in der babylon. Punktation nicht vorhanden und hat tonischen Wert.

Hinsichtlich der hebr. Akzentuation der כ"א ספרים sei bemerkt, daß die Akzente sof pasuk (strich), atnach und kadma rep. nagda wohl am ältesten sind und sowohl Trennungszeichen als auch tonischen Wert haben, wie dieselben drei Zeichen auch bei den Indern (udatha, anudatha und svaritha) und bei den alten Griechen (in akut, cirkumflex

ähnlich, wenn wir ihn als tonischen Akzent auffassen, sonst aber auch als Pneuma spiritus asper, deutlich dem armenischen Hauchzeichen ՝ für harte Intonation analog.

Enged hat ein Analogen im byzantinischen duo kentemata[1]). Afsak ist, wie bereits erwähnt, altorientalisch. Bereits in den assyrischen Keilschriften wird dieses Zeichen als Satzteiler gebraucht.

Enged ließe sich ferner mit der griechischen conjunctio ⌣, Afsaq mit der griechischen separatio' in Zusammenhang bringen, indem sie aus Halbkreisfiguren zu je Doppel-Punktfiguren verändert wurden. Eine solche Umformung ist auch bei den Punktneumen wahrzunehmen[2]).

Atmahu und ba'u haben ein und dasselbe Zeichen, welches in den hebräischen Akzenten im mehuppach, allerdings ohne Punkte vertreten ist.

Šejala gleicht der oft vorkommenden Form des Trigon in den byzant. Neumen, hat aber innerlich mit diesem nichts gemeinschaftliches. Sa'if scheint eine Zusammensetzung des afsak mit einem doppelten se'ika zu sein. Verdoppelungen von Neumen sind sehr häufig. Die byzantinische Lektionsschrift hat einen »Oxeia diple«, die hebräische Akzentuation hat »trên kadmin«, welcher dem Oxeia diple in seiner tonischen Bedeutung ähnlich ist. Ebenso die Verdoppelungen mercha kefula, geršajim.

Turu gleicht dem sakef gadol der äußern Form nach.

---

und gravis) vorhanden sind. Vgl. Fleischer a. a. O.; mein Hebr.-orient. Melodienschatz I, S. 21. Anhaltspunkt dafür ist Sofrim XIII, 1.: מרצפי בפתחיות ,באתנחייתא וסוף פסוק indem er nur drei Akzente erwähnt, denn mit p'tichijjot kann nur kadma = akut gemeint sein. Für diese existieren auch im babyl. Akzentsystem Zeichen. Später wurden andere neun Trenner מפסיקים sowohl im babyl. System (durch Buchstaben) als auch im Tiberianischen hinzugefügt. Zur Zeit Ben-Aschers wurden dann die Diener משרתים beigegeben. Die Samarit. afsak, annachu u. se'ika entsprechen den erwähnten drei Urzeichen.

[1]) Vgl. Wagner a. a. O. Kap. VIII ff.

[2]) Vgl. Wagner a. a. O.; Enged u. conjunctio sind »jerach ben jomo« analog. Letzterer bedeutet Verbindung od. kurzen Ton.

Die Urzeichen der Inder, Griechen usw. markierten lediglich den Halb- und Ganzschluß eines Verses, indem sie den Tonfall der Singweise und deren Pausen andeuteten. Nach und nach empfand man das Bedürfnis alle Nuancen, Hebungen und Senkungen aller Töne der Sing- und Vortragsweise durch besondere Zeichen anzugeben. Auf diese Art entstanden die Neumen der Griechen und der römischen Kirche, wie auch die Ne'imot[1]) der hebräischen Akzentuation. So erhielt jede betonte Silbe jedes Satzes einen Akzent oder Neume, welche einen Ton oder eine Tongruppe, ein Motiv, darstellt.

Gleichen sich äußerlich die Akzente aller Kulte und Kirchen sowie der Synagoge, so ist deren Gesang von einander grundverschieden. Denn da die Akzente nur Hebungen und Senkungen, aber keine genauen Intervalle präzisieren, so ist die Möglichkeit gegeben, beliebige Melodieen nach einen und denselben Akzenten zu singen.

Die Neumen sind teils tonoi, die Töne angebende, teils chronoi, die Zeit angebende und pneumata, die Dynamik der Töne angebende Zeichen. Diese drei Arten sind auch in der hebräischen Akzentuation zu konstatieren. So sind sof pasuk, atnach, sakef und pesik chronoi; paser, sarka, talša gedola, sakef gadol pneumata, alle übigen Akzente tonoi.

Die samaritanischen Zeichen sind, mit Ausnahme von enged afsak und annachu, zum Teil pneumata: arkênu, sei'ka und sa'if, zum Teil Namen von Singweisen überhaupt: šejala, atmahu, ba'u und turu. An Namen und Zeichen vieler liturgischer Gesänge ist namentlich die syrische Kirche, und zwar die Jakobiter, reich (etwa 30 Namen)[2]). Außerlich aber gleichen die samarit. Akzente

[1]) Daß Neuma von ne'ima stamme, behaupten viele. Auch die Verdunkelung des gutt. emph. 'i in »u« — neuma scheint auf die Aussprache der Phönizier hinzuweisen, die o zu u, a zu o, i zu y od. u zu vertrüben pflegten; und die Griechen werden es von den Phöniziern so gehört u. übernommen haben.

[2]) Diese Namen verleiteten Brockelmann (syrische Grammatik) zur irrigen Behauptung, daß die syrische Kirche Neumen besäße.

denjenigen aller Namen- und Akzentsysteme der alten Völker und Konfessionen.

Übersichtshalber geben wir hier eine vergleichende Tabelle:

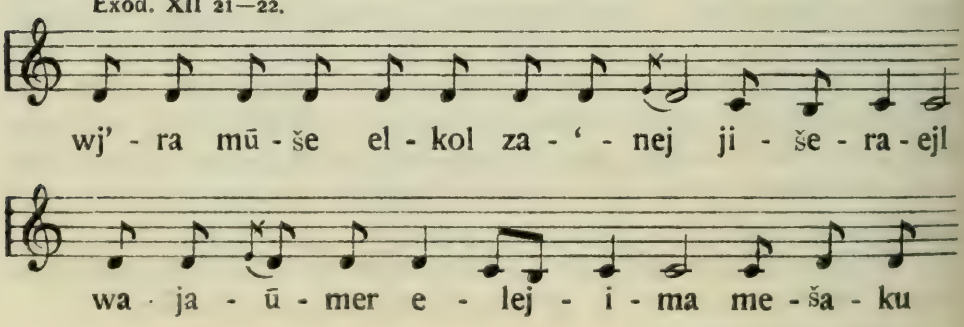
Samaritanisch	Hebräisch	Griechisch
Enged	jerach ben jomo	conjunctio
afsak	sof pasuk	separatio
annachu	atnach	apostroph
arkênu	sof pasuk	gravis
šejala	segol (?)	trigon
se'ika	kadma	akut
atnahu	mehuppach	circumflex
ba'u		
sa'if	paser	spirit. asper
turu	(äußerlich) sakef gadol (?)	—

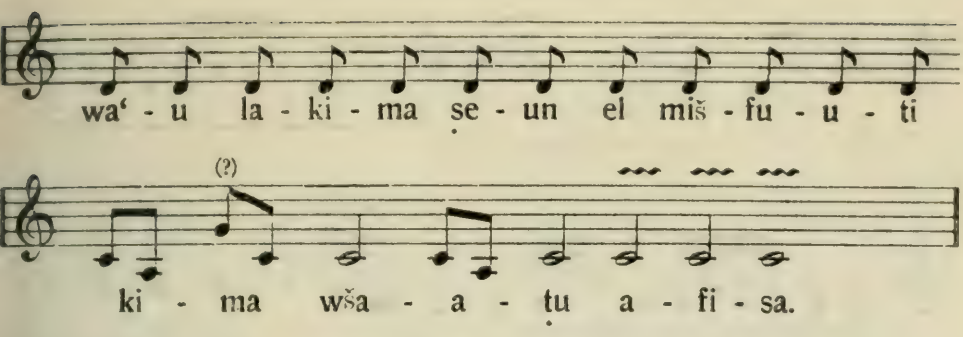
Die hier gegebenen Notenbeispiele habe ich nach eingehender Prüfung nach dem Gesange der samaritanischen Priester aufgezeichnet und zwar Nr. 1 a u. b von Amran Kohên, Nr. 2—7 von Jizchag Kohên. Ihre hauptsächlichsten liturgischen Weisen phonographierte ich für das Phonogramm-Archiv der Wiener Kaiserl. Akademie d. Wissenschaften Nr. 1171—74, 1176—80, 1193 und für das Phonogramm-Archiv des psychologischen Instituts der Berliner Universität. Nr. 15—23 (Sammlung Idelsohn).

Gewöhnliche Vortragsweise nach den Zeichen Énged Áfsak.

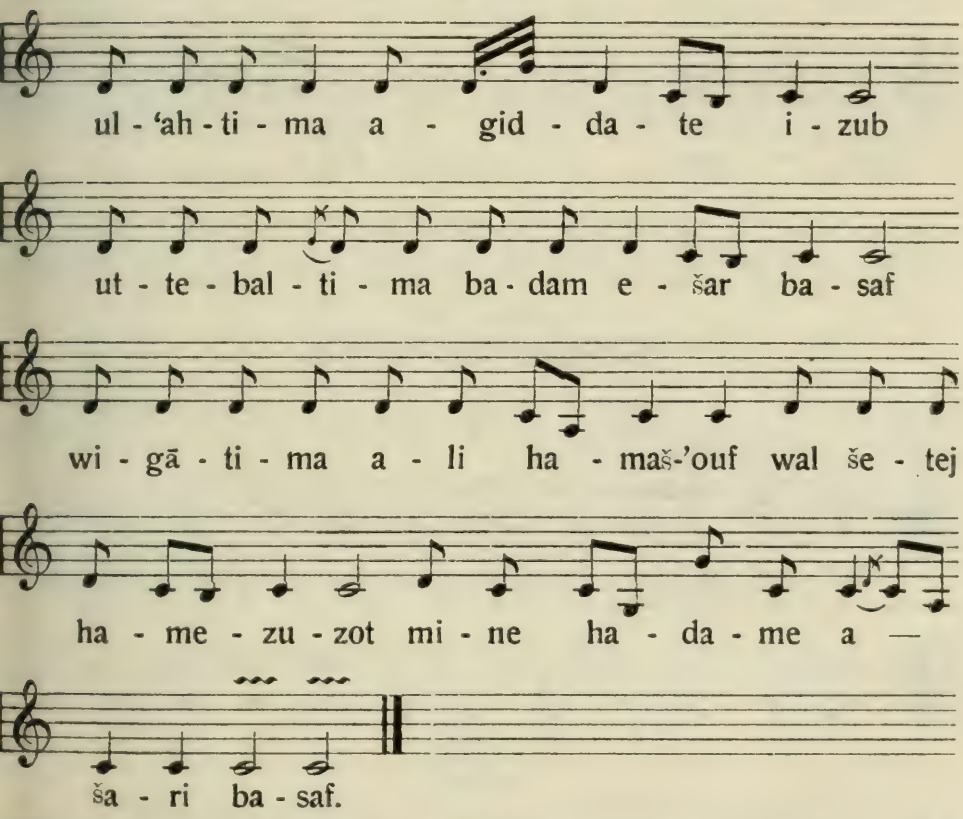
1 a.

Exod. XII 21—22.



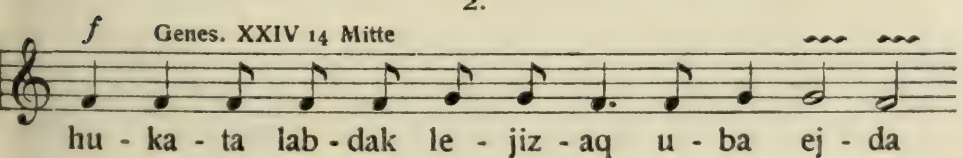


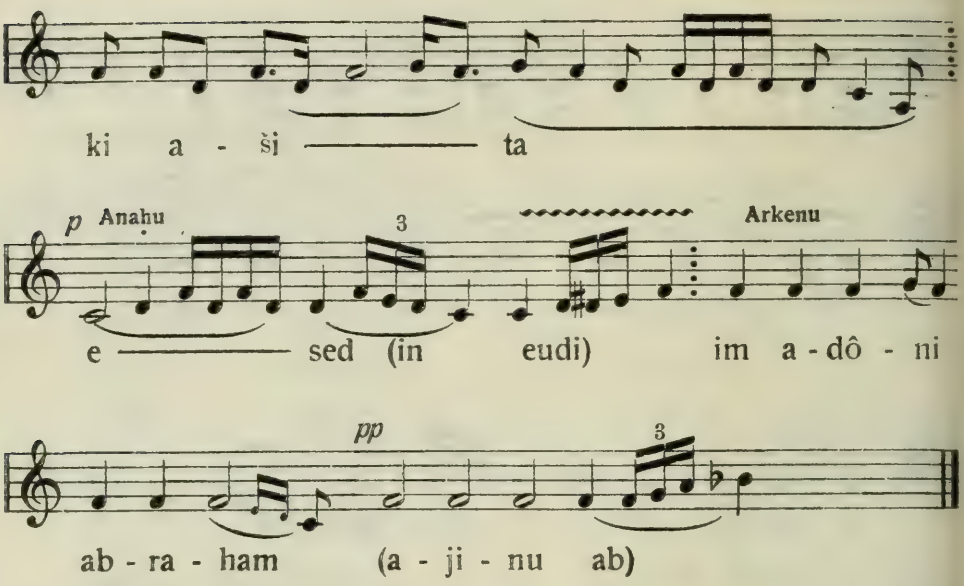
1 b.



Énged Afsak mit Annáchu- und Arkenu-Schluß.

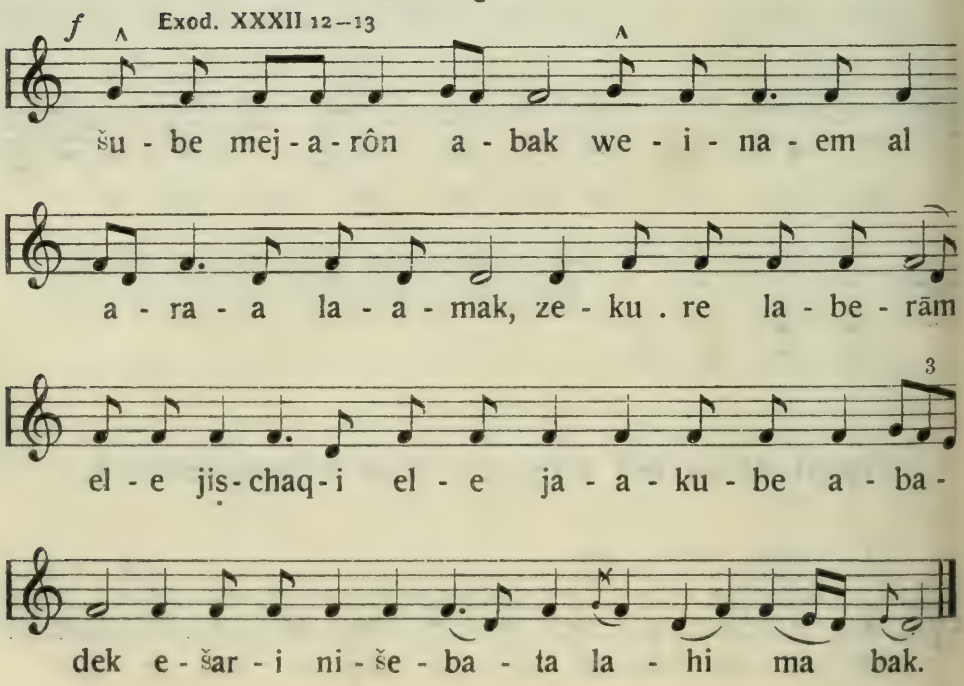
2.





Schejála und Sa'íka.

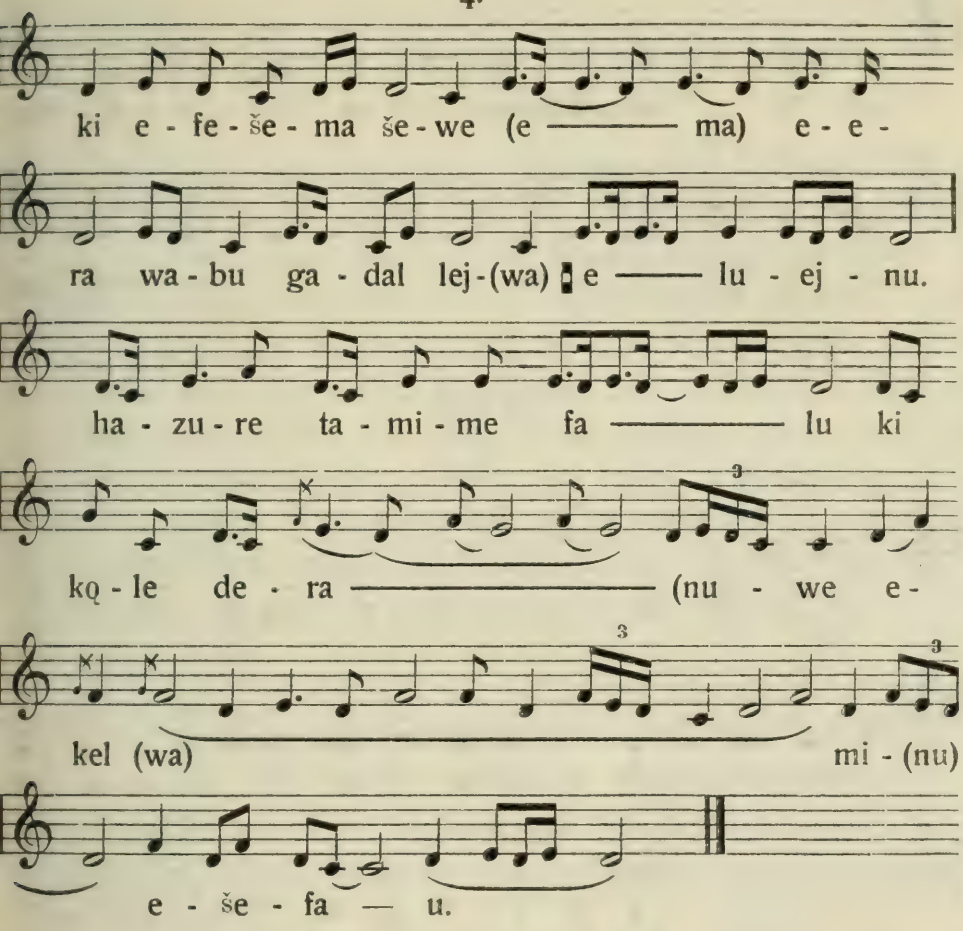
3.



Atmáhu.

Gebet des Hohepriesters am Versöhnungstag.

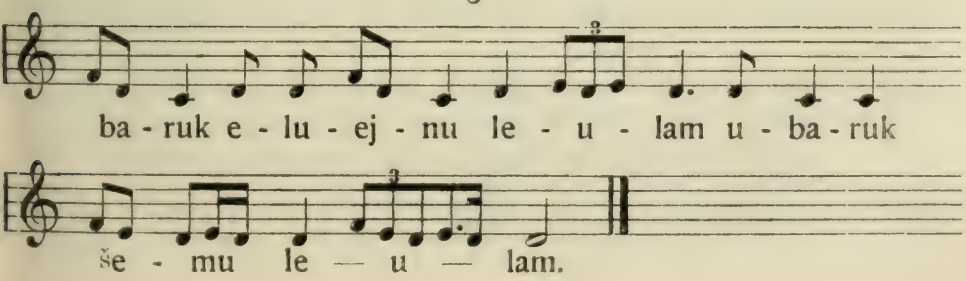
4.



Ba'u.

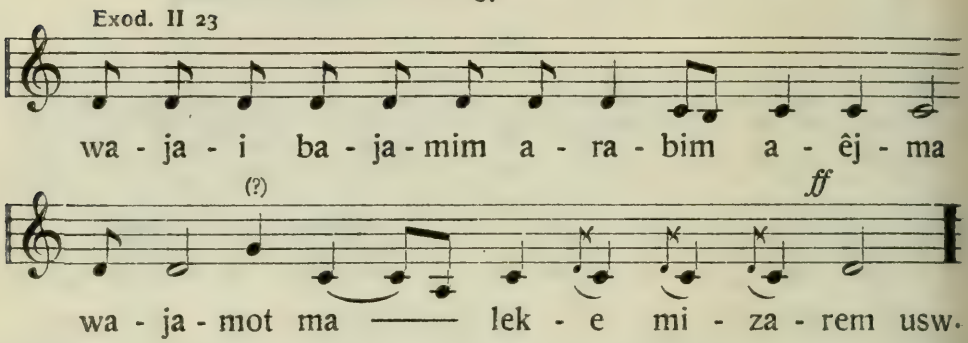
Wechselgesang des Priesters und der Gemeinde.

5.



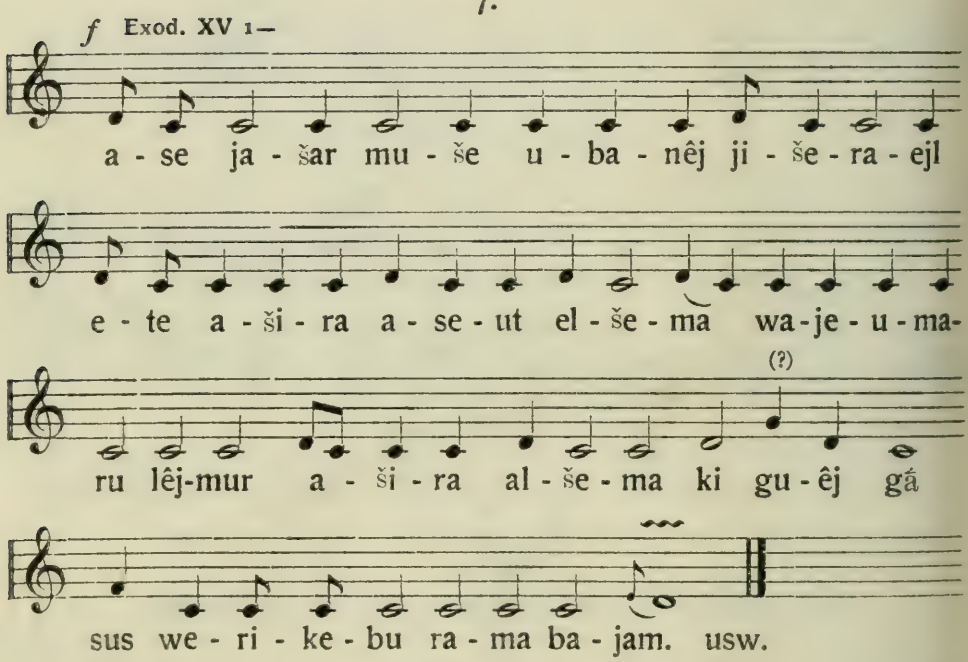
Sa'if.

6.


Exod. II 23
wa - ja - i ba - ja - mim a - ra - bim a - êj - ma
(?)
ff
wa - ja - mot ma —— lek - e mi - za - rem usw.

Tűru.

7.


f Exod. XV 1—
a - se ja - šar mu - še u - ba - nêj ji - še - ra - ejl
e - te a - ši - ra a - se - ut el - še - ma wa - je - u - ma-
(?)
ru lêj-mur a - ši - ra al - še - ma ki gu - êj gă
sus we - ri - ke - bu ra - ma ba - jam. usw.

Die תוספתא in den Halachot Gedolot.

Von J. N. Epstein.

Die HG. sind nach ihren Quellen und Bestandteilen noch lange nicht genug untersucht. Die Untersuchung ist auch bis zum Erscheinen der Sassoonischen Halachot Pesukot, die hoffentlich nicht lange auf sich warten lassen werden, — fast unmöglich; da ja bekanntlich die Hauptquellen der HG.: Scheeltot und Hal. Pes. sind (A. Epstein, מאמר על ה"ג). Diese ihre Hauptquellen haben die HG. meist wörtlich neben- und nacheinander aufgenommen. Daher die vielen Wiederholungen und nicht wenigen Widersprüche[1]). Aber darüber ist, wie gesagt, ein abschließendes Urteil vorläufig nicht am Platze. Was ich hier aber näher besprechen möchte, ist — ein kleiner redaktioneller Bestandteil der HG., die sogenannte תוספתא, »der Zusatz«, »Anhang«.

Am Schlusse mehrerer Halachot im HG. folgen noch kleinere oder größere »Anhänge«, die sich schon durch ihre lose Zugehörigkeit zu den betreffenden Halachot, wie auch durch Wiederholungen des schon anderswo Gesagten leicht als solche erkennen lassen.

Dies ist der Fall in folgenden Stellen:

1) Mit ausdrücklicher Bezeichnung: תוספתא. Nach dem Schlußwort סליקו להו הלכות עריות steht im HG. ed. V.[2]) fol. 58c unter Nr. ל ein Nachtrag mit der Überschrift תוספתא und der Nachschrift סליקא לה תוספתא[3]). Unter den Einzelheiten dieser

[1]) Etwas ausführlicher darüber handle ich in einem Aufsatz »ein Fragment der hebr. HP.«, im nächsten Jahrg. des Jahrbuches d. j. l. Ges.

[2]) V. = Venedig; B. = Berlin, ed. Hildesheimer.

[3]) Ed. B. 280 hat nach ה' ערות keine Nachschrift, dagegen vor dem »Anhange« hat B. ebenfalls: תוספתא פקח שנשא וכו', aber das

תוספתא steht (V. ibid.): אין מעידין כו' ת"ר פדחת כו', was auch unten im Text von ה' יבום, V. 60c, steht. Dann steht das Ganze von אין מעידין bis Schluß der תוספתא in umgekehrter Reihenfolge im »Anhang« zu ה' הספד, V. 143c (s. unten)!

Aber zumeist haben die »Anhänge« keine Überschrift; doch ist ein solcher »Anhang« schon in einem Responsum eines Gaon (von Sura) als תוספתא angeführt:

2) Dieser »Anhang« steht in HG., Ende ה' לולב, V. 34d. Er beginnt wohl: א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את ההלל וכו' ויחיד דקאמרינן גומר בהן את ההלל לאו יחיד ממש וכו', worauf dann שמעת מינה וכו' als פסק bezeichnet ist. Darauf folgt dann noch (Thaan. 2a und 4b): רבי יהודה אומר העובר לפני התיבה ביום טוב וכו'. Und endlich dann (das. 10a Mischna und Gemara): [תנו רבנן] בשלשה במרחשון וכו' תניא חנניה אומר ובגולה וכו', ed. B. 173—175 und הלכות ראו, ed. Schloßberg, 31, welche beide תנו רבנן haben[1]). Letztere Halachot aber stehen schon oben V. 6b ברכות ה' ausführlicher, und zwar beide als פסק angeführt: וכד נחית שליחא דציבורא ביומא קמא דשמיני דסוכה וכו' בשלשה במרחשון וכו' ר"ג אומר בשבעה וכו' לנהר פרת. ומדכרינן בבבל ותן וכו' דתני' חנניה אומ' ובגולה וכו'.

Nun folgt hier in B. 175 Ende der Halacha: ושדרו מתיבתא מה שאמ' **בתוספתא** תנו רבנן בשלשה במרחשון וכו' א"ר אלעזר הלכה כרבן גמליאל ומה שאמר תניא חנינה[2]) וכו' אמר שמואל הלכה כחנניה קשיא הילכתא אהילכתא (soviel die Fragesteller) לא קשיא וכו'. Mit תוספתא ist hier nichts anderes als der »Anhang« in HG. gemeint. Die Fragesteller wundern sich eben, daß in der »Tosefta« zu HG. beide Entscheidungen, die von R. Eleasar und Samuel, neben-

---

סליק (bloß סליק!) steht hier nach טענת בתולים. Das wäre demnach ein Zitat aus Tos. Ket. I 3, aber das ist gewiß ein Mißverständnis des Kopisten. Denn in solcher Form zitieren nie die HG., vgl. צרכי ציבור 46c: תני בתוספתא, עדות 114c: ותני בתוספתא, שבועה 116c: תני בתוספתא, und ein סליק nach einem Zitat ist in HG. schon ganz unmöglich!

[1]) Wie ich anderswo ausführe, ist es nicht selten, sowohl in bab. als bei den Geonim, daß eine Mischna mit ת"ר angeführt wird.

[2]) חנינה hat B. auch vorher.

einander stehen, was aber in HG. ברכות, V. 6b nicht der Fall ist; denn hier ist א״ר אלעזר הלכה כרבן גמליאל nicht angeführt!

Das Responsum (ושדרו ממתיבתא) ist wohl auch hier, wie das vorhergehende ושדרו ממתיבתא, B. 174—175, — ein Suranisches und, wie die meisten in B. aufgenommenen Responsen (s. A. Epstein, a. a. O. 28), ein Responsum eines Gaon vom Ende des 9. Jahrhunderts. Die תוספתא in HG. wird daher kein späterer Zusatz sein, sondern ein Bestandteil der HG., eine Art »Anhang«, »Nachtrag«.

Dieser »Anhang«, wie wohl auch die folgenden, ist den HP. entnommen. Die Halacha über הלל wird ja bereits von Rab Zemach b. Paltoi im Namen der הלכות קטועות (חמדה גנוזה Nr. 128), im פירוש (redaktionelle Bemerkung!) von HG. B. 174—175 im Namen des מר רב יהודאי בעל ההלכות הקטן und הלכות קטנות, von R. Hai (Ibn Gajat II 5) als הלכות אדונינו מר רב יהודאי und von Ibn Gajat (ibid. 4) mit בהלכות ובפסוקות נ׳׳מ angeführt (s. A. Epstein a. a. O. 15, sub ד). Und das Ganze steht ja, wie gesagt, auch im hebräischen HP., in ה׳ ראו, wobei noch zu beachten ist, daß in ה׳ ראו ibid. vorher noch andere Halachot stehen: a) כשעושה מעקה, b) וכשמניח מזוזה וכו׳, beides = HG. מזוזה Anfang, und c) והלכה א״ר יוחנן וכו׳ = HG. V. ר״ה בר״ה וביוה״כ וכו׳ 37c. Dann erst: תפילין und bald darauf wiederum Halachot von ס״ת und תפילין. In den HP. (s. JQR. Ns. IV 422), wie auch in ה׳ ראו, ist eben die Gruppierung der Einzelheiten nicht streng durchgeführt und vermischte Halachot sind hier nicht selten.

Weitere »Tosefta«s sind wohl:

3) Ende ה׳ ערובין, V. 22a unten mit פסק bezeichnet: מי שהיה בספינה כשהיא מהלכת וכו׳, fehlt in B. Es ist eine Antwort R. Jehudai's in RGA., ed Lyck, Nr. 45 fol. 17b unten, תש״ר II 5, und daher (s. A. Epstein a. a. O. 12—13) wohl den HP. entnommen.

4) Ende ה׳ ציצית, V. 47b, mit פסק bezeichnet: ומיבעי ליה לאיניש למיקם וכו׳, B. 237. Es steht auch im סדר רב עמרם, ed. Warschau, S. 26a und ed. Frumkin II 27 (und 23) und ist wohl dort wie hier (s. A. Epstein, a. a. O. 17, sub י״ד) aus HP. entnommen.

5) Ende ה' כתובות, V. 75a, von המפתה נותן bis Schluß. Es sind vermischte, zum Teil gar nicht hierhergehörende Halachot.

6) Ende ה' נזיר, V. 77a, von תניא אמר ר' יוחנן an, ist tatsächlich — ein »Nachtrag« zu ה' נדרים.

7) Ende ה' נחלות, V. 108b, von איתתא דאית לה זווי, das als פסק steht, an. Das Ganze bis zum Schluß fehlt hier in B. 443 (vgl. ראו 37 und JQR. a. a. O. 427, 27, Geonica II, 397). Aber מאן דאתי וכו', V. 108c steht in B. Ende סוכה 165, und von הלומדין לפני חכמים וכו' bis Schluß steht in B. Ende סנהדרין 466, wie es wohl in HP. stand (s. unten sub 13). Das מעשה שורע וכו' (V. 108b) steht in V. פאה 14c als פסק, B. 639.

8) Ende עדות, V. 115b: מקנא במנא וכו', B. 478. Das Ganze gehört nicht hierher; die Halacha ferner über אסמכתא widerspricht auch eigentlich dem HG. V. הלואה 110b (B. 451) Gesagten. Vgl. auch RGA. ש"צ VII, Nr. 21, RGA. der Geonim, ed. Cassel, Nr. 86 und ח"ג Nr. 134. Der Anhang macht den Eindruck, aus der Schule Rab Jehudai's zu stammen, rührt daher wohl vom HP. her.

9) Ende שבועה, V. 119d, von והיכא דנכנסה לחופה an (B. 502). Es sind vermischte Halachot, die alle nicht hierher gehören. a) והיכא דנכנסה וכו' steht hier als פסק, ist aus HP. entnommen = ראו 76—77 in ה' נשים. b) האשה רשאה וכו' (Tos. Jeb. VIII 6) steht bereits oben in ה' כתובות, V. 68c unten. c) אמר רב אשי וכו' steht ebenfalls bereits oben, V. 60c und zwar in dem mit פסק bezeichneten Abschnitt: והני מילי לכתחילה וכו'. Es fehlt übrigens hier in B. Alles wohl, wie gesagt, aus HP.

10) Ende ה' כיסוי הדם, V. 136b13 vom והילכתא כוותיה דרב דמספקא ליה וכו' bis 136c4 כשר בבכור, B. 571—72. Ein Fragment der הל' פסו', Bodl. 2834, 14 schließt hier mit: והלכתא עוף טהור מותר לשלח דכת' צפור עוף טמא פטור מלשלח והיכא דשלחה וחזרה אפילו ארבעה וחמשה פעמים חייב לשלח אפרוחים מפרחין וביצים מוזרות פטור מלשלח וכן הילכתא: תנו רבנן מפרנסין עניי גוים וג' (Git. 61a. וג' ist von Cowley für וכו' gesetzt?). Darauf das Colophon: סליק סדר קדשים הל' פסו' (= הלכות פסוקות) . . . (Cat. II 269). Das והילכתא כוותיה דרב bis בשביל אשתו und dann von והיכא דהוה נקיט 136b l. Z. bis פטור מלשלם 136c Z. 2 steht in der Tat dementsprechend in dem

in JQR. das. veröffentlichten Fragment in ה' בכורות, 424, 23 bis 425, 37 und meist auch in ראו, 35. . . . הילכתא כותיה דרב steht ferner in HG. בכורות 139b. Die Halacha ferner über כהן טבח 136b Mitte steht schon oben 136a unten.

Das Ganze ist wohl als »Nachtrag« für פ' הזרוע[1]), der in den HP. fehlte, gedacht, ein Nachtrag, der dann nicht ganz an passende Stelle geraten ist; denn das ת"ר מפרנסין paßt schon eher zu שלוח הקן (vgl. Chul. 141b).

11) Ende ה' מנחות 137c, B. 613: המלקט עצמות וכו'? Von המלקט עצמות an steht auch in הספד, V. 144b, s. unten sub 13.

12) Ende ה' תמורה, von תניא לא יאכל V. 140d bis Schluß. Es fehlt in B. 610.

13) In ה' הספד, von אילו נביאים, V. 143b bis מאתים וארבעים ושמונה איברין? Der größte Teil dieses »Anhangs« fehlt hier in B., oder steht anderswo. Vieles steht auch bereits in V. an anderer Stelle: *a)* אילו נביאים steht in B. 632—33 in ה' משמרות, das in V. ה' סופרים beschließt. *b)* ת"ר מוללין וכו' und כד נפיל חומץ steht oben in ה' פסח 29c (B. 139)[2]). Zu תניא על חמץ וכו' s. das. 29a. *c)* החכם שאסר וכו' אין מעידין וכו' steht, wie schon bemerkt, auch in der תוספתא 58c in umgekehrter Reihenfolge (s. oben sub 1). *d)* רבן גמליאל אומר לא וכו' רוחצין שני וכו' steht in ה' כבוד אב V. 123d bis 124a (B. 479) in umgekehrter Reihenfolge. *e)* פלם ומאוני משפט וכו' aus Midr. zu Prov. XVI, 11 und *f)* אם לא תשמע למדרש וכו' V. 143c unten, aus Sifra בחקתי II, 1, stehen sonst nirgends in den anderen Halachotsammlungen. *g)* מי שיש לו מאתים זוז וכו' ת"ר המסמא וכו' steht in B. Ende פאה 639—40. *h)* שלש עשרה שופרות וכו' תנא דבי שמואל וכו' פירוש שופרות וכו' steht in B. Ende ה' מנחות 613 (mit dem פירוש vor שולחנות י"ג)! *i)* Von חמשה חומשי תורה bis ולא יחשבו את האנשים, V. 144b oben, steht in B. in ה' משמרות 633—34 nach אילו נביאים (s. oben sub *a*); der Anfang auch B. 616—17 in einem Abschnitt, der ה' סופרים V. 141d Mitte entspricht. Aber שבעה עונשין

[1]) In B. 570 unten steht vor והלכתי עוף טהור die Überschrift: שילוח הקן.

[2]) Aber רב פפי איקלע לבי ריש גלותא וכולי steht nirgends sonst in HG.

וכו׳ bis ת״ר קופה exkl. steht ja ausführlicher in der Einleitung V. fol. 1, B. 9 ff.

Das zwischen den Aufzählungen von חנק und כרת hier hineingeratene: הוי זהיר ללמוד תורה וכו׳ הלמדים לפני חכמים כולה בסנהדרין ist beachtenswert wegen des כולה בסנהדרין (b. Sanh. 17^{b}); denn letzteres steht in V. Ende נחלות, in B. aber Ende ה׳ דינין, die dort 460 mit סנהדרין überschrieben sind, wohl nach HP., wo dies in »Sanhedrin« stand. Das כולה בסנהדרין könnte daher sehr gut ein Hinweis auf HP. ה׳ סנהדרין sein, wonach das Ganze hier den HP. entnommen wäre.

Mit מאתים וארבעים ושמונה איברין V. 144^{b} scheint aber der Grundstock von ה׳ הספד wieder aufgenommen zu sein: a) Ersteres steht auch in ה׳ ראו Ende ה׳ אבל, 129. b) המלקט עצמות bis Schluß steht bereits Ende ה׳ מנחות V. 137^{c}, B. 613 (s. oben sub 11). In dieser Beziehung ist ein Fragment von Halachot (Pesukot?) Brit. Mus. or. 5531 VIII, fol. 13 und 14 lehrreich. In diesem Fragment beginnt fol. 13^{a}: שלשה משמרות היו מקריבין שנים שנים שהם .... ששה כבשים (= V. Ende סופרים 142$^{a}_{19}$), fol. 13^{b} beginnt: ספדיה לרב וביד מנהרדעא שלא בפניו (= V. הספד, 142c_{17}), fol. 14^{a} beginnt: שבת בראשית ר׳ יוסי בר׳ יהודי או׳ אינו צריך הרי הוא או׳ תספרו חמשים שלשים בפרסת (= V. מנחות, 137$^{b}_{6}$ v. u.!), fol. 14^{b} endlich beginnt: הרגל שהם ששה בכל אצבע עשרה בקרצול (= V. הספד 144$^{b}_{6}$!), Margoliouth, Catalogue II, 52 (vgl. 492). Die Mischna רמ״ח איברים scheint also in jenem Fragment (auch?) in ה׳ מנחות, wie in V. ה׳ הספד, vor המלקט עצמות gestanden zu haben. Vielleicht sind auch die Blätter 13 und 14 umzubiegen: 14^{a}—14^{b}—13^{a}—13^{b} etwa הספד, משמרות, מנחות?

Im Ganzen mag wohl dies und jenes ein späterer Zusatz sein, aber vieles davon wird doch wohl dem ersten Redakteur der HG. gehören, nämlich dem »Anhang«. Jedoch auch darüber werden die Sassoonischen Halachot Pesukot hoffentlich mehr Licht verbreiten.

Zur Geographie Palästinas in der Zeit der Mischna.

Von **Samuel Klein.**

1. הַמָּחוֹז.

In einer Reihe tannaitischer Texte erscheint das Wort המחוז, womit jedenfalls eine geographisch bestimmte Gegend Palästinas gemeint sein muß. Wir lassen hier die Texte folgen:

1. M. 'Arākin III, 2: אחד המקדיש בחולת המחוז ואחד המקדיש בפרדסות סבסטי »Es ist einerlei, ob einer in der Sandgegend von המחוז oder in den Lustgärten von Sebastê (ein Grundstück) dem Heiligtume weiht«.

2. Tos. II 8 (544$_{31/32}$): אחד המקדיש בפרדסות ספוסטא[1] ובחולית של מחוואי[2].

3. M. Makširin III, 4: מעשה באנשי המחוז שהיו מטינין בחול »Die Bewohner von המחוז haben (ihre Früchte) im Sande feucht gemacht«.

Die alten Kommentare geben keinen Aufschluß über die Lage dieser Gegend, deren Namen wörtlich »der Bezirk«[3] bedeutet. Aus allen drei Texten geht hervor, daß המחוז in einer sandigen Gegend Palästinas lag[4]. Als solche kann nur die Meeresküste in Betracht kommen. Dort haben wir daher המחוז zu suchen. Dorthin verweist uns in der Tat ein vierter Text, der eigentlich nur eine Parallele zu 1. und 2. ist:

---

[1]) ספוסטא ist nur eine andere Schreibung für Sebastê, wie sie auch sonst vorkommt.

[2]) מחוואי ist die aramäische Bezeichnung für המחוז. Daß מחוואי übrigens Stadtname in Babylon war, ist bekannt.

[3]) Vgl. schon Psalm 107, 30.

[4]) M: חולת, T: חולית; vgl. Sifre Deut. § 39 (78a$_6$) = Midrasch Tannaim, ed. Hoffmann, 31$_{13}$: בית החולות.

4. Tos. 'Arākin II, 8 (544$_{29/33}$): ר' יהודה אומר אף המקדיש בפרדסות ירחו ובחולית של יבנה נותן המשים סלע לבית כור. Es ist klar, daß im Satze R. Jehuda's die Stelle von Sebastê, das gleichfalls wegen seiner prächtigen Gärten berühmte Jerichō, die von המחוז aber die »Sandgegend von Jabnē« vertritt. Die Sandgegend von המחוז dürfen wir also in der, an der Küste gelegenen Umgebung von Jabnē vermuten. Warum wurde nun gerade die Umgebung dieser Stadt המחוז »der Bezirk« *κατ' ἐξοχήν* genannt? — Eine Stelle des Josephus gibt uns hierauf die Antwort. Anläßlich seines Berichtes über die Einteilung Judäas in elf Toparchien bemerkt dieser, daß Jamnia (d. i. Jabnē) und Joppê (Jāfō) nicht in diese Einteilung miteinbegriffen wurden; sie waren vielmehr selbständige Kreisstädte[1]). Der zu Jamnia gehörende »Bezirk« wird nun in den obigen Halachas als המחוז bezeichnet.

Aus diesem Bezirke stammten drei Gelehrte der tannaitischen Zeit: R. Jôse המחוזי[2]) oder המחוסי[3]), R. Simon המחוזי[4]) und R. Johanan המחוזי oder המכוסי (המכותי, המבוסי)[5]). Auffällig muß uns die so variierende Schreibung des Namens ihrer Heimat erscheinen. Sie ist kaum anders zu erklären, als daß wir in den talmudischen Texten die mit bewundernswerter Genauigkeit wiedergegebene Aussprache des Namens in dem Dialekte der zumeist von Nichtjuden bewohnten Gegend[6]) vor uns haben[7]). — Daß aber unsere Annahme keine bloße, wenn auch auf sichere Indicien begründete Vermutung ist, das zeigt uns die Tatsache, daß noch

---

[1]) Bj. III, 3$_5$.

[2]) Mechilta 29b.

[3]) Mech. d. R. Simon b. J. 48$_{25}$.

[4]) b. Sukka 45b.

[5]) Ebenda, s. die Varianten bei Rabbinowicz und Büchler, Der galiläische 'Am ha'arez, S. 334, Anm. 4.

[6]) Gerade weil die Bewohner der Gegend von Jamnia und Joppe zumeist Nichtjuden waren, wurde sie nicht zu Judäa gerechnet.

[7]) Ähnliches s. bei der Wiedergabe des schon aus der Bibel bekannten Stadtnamens Kesīb, der gewöhnlich כזיב, aber in der Mischna des Jeruschalmi Šebi'it VI 1 גויב geschrieben ist.

mittelalterliche arabische Geographen über den »māhūz Jubnā« (= Jabnē) sprechen[1]), und daß an der Küstengegend südlich von Esdūd (d. i. Ašdōd, südlich von Jabnē) noch heute der Name »Ard el Makhaz« oder »Makkus« haftet[2]).

Selbst der Heimatsort der obengenannten Tannaiten kann noch heute genauer bestimmt werden. Es gibt nämlich in der Gegend, wo wir unseren המחוז bestimmt haben, einen Ort, der seinen Namen vom Bezirke המחוז erhielt. Er heißt in einer mittelalterlichen Schenkungsurkunde Casale Machoz[3]) und bei einem arabischen Geographen »Fort El-Māhūz«[4]). Heute aber wird seine Stelle als Hirbet Makkūs auf der großen »englischen Karte«, südlich von Jabnē und Ašdōd bezeichnet. Die Schreibung Makkūs entspricht offenbar der Variante מכום im Namen des Tannaiten R. Johanan, der aus diesem Orte stammte.

2. Priesterorte in Judäa.

R. Josua, ein Levit, der noch im Heiligtum zu Jerusalem Dienst versah[5]), berichtet über zwei priesterliche Familien der Tempelzeit. Die eine Familie heißt: »Familie בית ענובי aus צביים«, die andere: »Familie בית נקופי aus בית מקושש[6]). — בית ענובי und

[1]) Mukaddasi (ZDPV. VII, 171): māhūz Azdūd und māhūz Jubna; Idrīsī (ebenda VII, 123): »El-Māhūz« (= המחוז).

[2]) S. Name Lists zur »englischen Karte« S. 365. Als eine interessante Parallele sei auf den Namen der Riviera hingewiesen. Riviera ist nämlich soviel als »Revier« (s. Kleinpaul, Länder- und Völkernamen S. 7).

[3]) ZDPV. X, 218, Anm. 2.

[4]) Idrīsī a. a. O.

[5]) Graetz IV[4], S. 47.

[6]) T. Jebamot I, 10 (241_{25}), b 15b, j I 6. Der Text des j ist der korrekteste: משפחת בית ענובי מבית צבועים; משפחת בית נקיפי מבית קוש[מ]שש. Für ענובי hat T. עלובי, l. = j; b: עכמי ist korrumpiert aus ענוב. Statt בית נקיפי hat T בית קיפא, Mscr. Wien und Edd. קיפאי; b קופאי. Die Aphaerese von נ am Beginn eines Namens kommt auch sonst vor. In j ist — wie weiter gezeigt wird statt נקיפי — נקופי zu lesen. Wie T und b zeigen, sind beide Namen mit aj am Ende auszusprechen (אי = ַי j). Mit Weglassung dieser Endung aj erhält man die Ortsnamen: בית ענובא, bzw. בית נקופא. — Statt בית צבועים (mit ע b u. j) ist dieser Name in T. Mscr. Wien u. Edd. als צביים oder צבאים gut bezeugt.

בית נקופי sind sicher keine Personennamen; vielmehr wurden diese Familiennamen vermutlich von Ortschaften, aus denen jene Priester oder deren Ahnen stammten, abgeleitet. Die in Sebājīm wohnhafte Priesterfamilie stammte aus בית ענובא, die in Bēt Mekōšēš ansässige aus dem Orte בית נקופא.

Alle diese Ortschaften in nicht allzugroßer Entfernung von Jerusalem zu suchen, empfiehlt sich von selbst, da Priester im letzten Jahrhundert des Tempelbestandes fast nur in Judäa und besonders in der Nähe der heiligen Stadt anzutreffen sind[1]). Über בית טקוּשש habe ich bereits eine — wie ich glaube — richtige Vermutung geäußert. Es ist danach mit dem in den Midrašim als כפר לקיטיא genannten Orte, dem heutigen Bēt Likjā nordwestlich Jerusalem gleichzusetzen[2]).

Für בית נקופא eignet sich vorzüglich das heutige Bēt Nakūbā auf einer Anhöhe westlich von Jerusalem[3]). Der Übergang des hebräischen פ (in נקופא) in das b des heutigen Namens kann nicht auffällig sein, da er bei palästinensischen Ortsnamen mehrere Analogien hat[4]).

בית צביים ist sicher mit Sūbā, südlich vom vorhergenannten Orte (in gerader Linie westlich von Jerusalem) identisch. Es ist — wie die neuesten Untersuchungen zeigen — eine alte Ortslage[5]).

Auch der vierte Priesterort kann nachgewiesen werden. Dem בית ענובא entspricht nämlich auf das genaueste der bei Eusebius[6])

---

[1]) S. meine »Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas« S. 4 f.

[2]) MGWJ. 1910, S. 25 ff.

[3]) Baedeker[6] S. 16; Saphir האֶרץ Nr. 173; ZDPV. XIX, 162, wo auch weitere Literatur.

[4]) Vgl. z. B. פטרום T. Demaj I 11 (45_{31}). heute Budrus, s. meine Abhandlung ארץ הכותים בומן התלמוד in Luncz' ירושלים X, 137. Ferner תפנית, heute Tibnīn (Hildesheimer, Beiträge zur Geogr. Pal. 22 ff.

[5]) ZDPV. XIX, S. 210; XXXVIII, S. 264.

[6]) Onomasticon (ed. Klostermann) 20_{17}; vgl. Cart. Mad. 42: *Ἀνωβ ἡ νῦν Βητοαννααβα*, S. Thomsen, Loca sancta, S. 35.

genannte Ort *Βετοανναβα* : *κώμη* 4 römische Meilen östlich von Diospolis, d. i. Lōd. Die Karte von Madaba gibt den Ortsnamen noch genauer wieder: *Βητωανναβα* und gibt als anderen Namen: *Ανωβ* an[1]). Dies entspricht dem zweiten Bestandteil des hebräischen Namens: (א)ענוב, indem das Wort בית — was auch sonst vorkommt — weggelassen wurde. Diesem Bētoannaba, unserem בית ענובא, entspricht das heutige 'Annābe südöstlich von Ludd[2]).

3. טרלוסה und לוד in Samaria.

Aus talmudisch-midraschischen Berichten ist es hinlänglich bekannt, wie der gegen die Juden gehegte Haß der Samaritaner während des Bar-Kochba-Aufstandes und während der Verfolgungen nachher sich bekundete[3]). Aus jener Zeit der Verfolgungen überliefert die Mischna Ta'anit IV 6, daß eine Thorarolle am 17. Thammus verbrannt wurde[4]). Amoräer des 3. oder des 4. Jahrhunderts wußten noch die Örtlichkeit zu bezeichnen, wo dies geschah. Nach der einen Überlieferung in מַעֲבַרְתָּא דְטַרְלוֹסָה, nach der anderen in מעברתא דְלוֹד[5]). Man denkt gewöhnlich bei dem zweiten Namen מעברתא דלוד an das in der Šefēlā gelegene Lōd, (Lydda, heute Ludd). Die Bezeichnung מעברתא »Paß« ist aber nur in Samaria anzutreffen[6]). Die Formation der

[1]) Vgl. S. 136, Anm. 6.

[2]) S. Saphir הארץ Nr. 1405, wo aber auf Grund von Loca sancta S. 61 die Identität dieses Ortes mit *Ενεταβα* = עין טב angenommen ist. Darüber spreche ich in meiner Geogr. Pal. ausführlicher.

[3]) S. Echa r. 2_2, j. Ta'an. IV, 5; Koh. r. 2_{17} und vgl. meine Ausführungen in Luncz' ירושלים X, 151 f.

[4]) Der folgende Punkt in der Mischna muß lauten: והועמד צלם וכו', vgl. Komm. Israel Lipschütz z. St. Subjekt ist nicht אפוסטומוס. — Etwa 2 Jahrhunderte später wurde in dem galiläischen Senabri gleichfalls eine Thorarolle durch die Römer verbrannt: j. Megilla III, 1.

[5]) j. Ta'an. z. St.: איכן שרפה? — ר' אחא אמר בטעברתא דלוד, ורבנן אמרי בטעברתא דטרלוסה.

[6]) Vgl. den Namen von Sichem bei Jos. Bj. IV, 81 Plinius V, 13: Mabartha (Mamortha) = מעברתא (s. meine Arbeit in ירושלים a. a. O. S. 149; ferner den heutigen Namen 'Awerta (südl. Sichem), in

Gegend von Lōd in der Ebene würde auch eine derartige Bezeichnung keinesfalls rechtfertigen. Es ist vielmehr nach dem oben Bemerkten, wie auch auf Grund der Bezeichnung מעברתא zu vermuten, daß das Verbrennen der jüdischen Thorarolle auf Betreiben der Samaritaner geschah. Diese Vermutung wird zur Sicherheit, wenn wir die beiden mit מעברתא zusammengesetzten Ortsnamen in Samaria nachweisen können. Das ist nun der Fall. טרלוסה habe ich schon früher im heutigen Tallūza, nordwestlich von Sichem (der Hauptstadt der Samaritaner) nachgewiesen[1]). Es ist ein ansehnlicher Ort mit Höhlen und Cisternen auf einem Hügel gelegen. Daß aus dem ר in טרלוסה ein ל im modernen Namen geworden, spricht nicht gegen unsere Gleichsetzung, hat vielmehr Analogie in Palästina[2]).

Dem anderen mit מעברתא zusammengesetzten Namen לוד entspricht aber das, auf der englischen Karte verzeichnete, westlich von Sebastīje (dem alten Šōmrōn) gelegene Ludd[3]).

4. Ὁμονοια — המונייא.

In MGWJ. 1915, 157 f. habe ich (gegen Schlatter) gezeigt, daß Ὁμονοια des Josephus (Vita c. 54) nicht אימונים des Midrasch ist. Nun soll dieser Ortsname des Josephus auch im Midrasch nachgewiesen werden.

Bekanntlich sind in der agadischen Überlieferung eine Reihe merkwürdiger Erzählungen über R. Simon ben Jochai und seinen Sohn R. Eleasar erhalten geblieben, die zum größten Teil in Pesikta d' R. Kahana p. 88b—94b zusammengestellt sind. Eine der Erzählungen Pes. 90b, Z. 6 lautet: ר' אלעזר ב"ר שמעון עלון

---

mittelalterlichen Verzeichnissen: עברתא (s. in ירושלים a. a. O. S. 150, Anm. 1).

[1]) ירושלים a. a. O. S. 152.

[2]) Vgl. meine »Beiträge zur Geogr. u. Gesch. Galiläas« S. 48: עיתה לו heute: 'Aiterūn.

[3]) Vgl. »Name Lists« S. 151. Es gibt auch ein Bēt Līd auf dem Wege von Nāblus nach Sebastīje (Baedeker[6] S. 195; Name Lists 180). Doch scheint Ludd besser zu entsprechen.

חמריא לקרתא, בעון למיזבן עבורא וחמוניה יתיב קמיה תנורא וכו׳. Dagegen liest man in der Parallelstelle Šir hassirim rabba 5,14: ר״א בר״ש אתוי חמרייא גבי אבוי למיזבן עיבור מן קרייתא המונייא. יתיב גבי תנורא וכו׳. Die Stelle wird vom מתנת כהונה so paraphrasiert: חמרים לוקחי תבואה באו ולנו בבית אביו ר׳ שמעון ליקה דגן ממקום המונייא וכו׳.

Auf eine Anfrage betreffs der Lesarten bei I. Löw erhielt ich am 2. XII. 1915 folgende Auskunft: »Es ist zweifellos, daß nur המוניא (Ortsname) richtig ist; המונה (»sie sahen ihn«) ist korrupt. Die Kommentatoren, Buber und Jastrow 355 haben sich geirrt: קרייתא ist Singular = קַרְיָתָא.

Die Lokalitäten, welche in den Erzählungen über R. Simon und seinen Sohn erwähnt sind, sind sämtlich in Galiläa nachzuweisen[1]). Dort muß auch המוניא gesucht werden. Man trifft R. Simon entweder in der Umgebung von Tiberias oder in Obergaliläa (Mērōn, Tekō'a) an. המוניא werden wir eher in der Gegend von Tiberias, also in Untergaliläa, wo Getreide vorhanden war (vgl. עיבורא), als in Obergaliläa, wo es nur Öl in Fülle gab, suchen. Als entsprechender Ortsname eignet sich einzig das *Ὁμονοια* des Josephus, welches 30 Stadien von Tiberias entfernt lag. Seine Lage kann heute nicht mehr genau festgestellt werden; der alte Name scheint völlig verschollen zu sein. Jedenfalls lag es aber auf dem Plateau Ard el-Achmā südwestlich von Tiberias[2]).

5. גמלא בגליל

Eine in historischer Beziehung wichtige Mischna[3]) führt unter den seit »Josuas Zeiten« mit Mauern umgebenen Orten ein גמלא an, und die in Sifrā[4]) und b. Talmud[5]) mitgeteilte Barajta fügt

[1]) Pes. d. R. K. 88b ff. טבריא, מערתא דבקע (s. dazu MGWJ. a. a. O. 159 f.). 90b: בקעת בית נמופה, מגדלא (Gen. r. 79, § 6), s. dazu meine »Beiträge« S. 83; 93b ff. Mērōn und andere obergalil. Ortschaften, s. meine »Beiträge« 24 f.

[2]) S. Furrer ZDPV. II, 53; Oehler XXVIII, 11.

[3]) 'Arakin IX, 6. [4]) בהר: פרשה IV, § 1.

[5]) 'Arakin 32a (unten).

erklärend zur Mischna hinzu: »גמלא liege in Galiläa«. Man kennt wohl eine Festung Gamala aus den Schriften des Josephus[1]), doch lag sie im Osten des galiläischen Sees, also im Ostjordanlande, nicht in Galiläa. Man hat aber umsoweniger Grund, an der Richtigkeit der Angabe der Barajta zu zweifeln, als auch die übrigen in ihr enthaltenen Daten vollkommen richtig sind[2]). In der Tat wird die Existenz eines galiläischen Gamla auch durch die Mitteilung der Tosefta erwiesen, wonach vor der Eroberung des in Galiläa gelegenen Kedeš (Jos. 20_7) Gamla als Zufluchtsort gedient habe[3]). Soviel ist dieser Mitteilung jedenfalls zu entnehmen, daß die Kedeš vertretende Zufluchtsstadt: Gamla in Galiläa, unweit Kedeš gelegen sein müsse.

Ferner ist zu beachten, daß Josephus, wie auch Apostelgeschichte 5_{37} den Zeloten Judas, der nach Josephus' Mitteilung[4]) aus Gamala stammte, den »Galiläer« nennen. Josephus bezeichnet ihn aber gerade an der Stelle, wo er seinen Heimatsort Gamala angibt als »Gaulaniter«[5]), was umso auffälliger ist, da er, so oft er seiner gedenkt — ihn den »Galiläer« nennt[6]). Der

---

[1]) Stellen s. bei Thomsen: Loca sancta 49, wo auch Stellen aus anderen Schriften.

[2]) Die Barajta sagt: »die alte Burg von Sippōri (Sepphoris), die Akra (חקרא) von Gušchalab (Gischala), Alt-Jotapata und Gamla liegen in Galiläa; Gādōr liegt im Ostjordanlande; Chadid, Ōnō und Jerusalem in Judäa«. Alles vollkommen richtig. Über Gādōr s. meine Ausführungen in »Zur Palästinakunde« S. 5 f. Ich muß die Richtigkeit der Angaben der Barajta deshalb betonen, weil selbst Nöldeke, der den Wert talmudischer Berichte zu schätzen weiß, in seinen Glossen zu Neubauer's Geogr. S. 246 schreibt: »גדור . . . soll nach d. Talm. dazu 32ab jenseits d. Jordans liegen. Natürlich kein Verlaß darauf«. (Ich kenne diese Glossen durch die freundliche Mitteilung I. Löw's). Es ist aber in derartigen Fragen unbedingt Verlaß auf talmudische Angaben, besonders wenn es sich um eine alte Barajta handelt!

[3]) T. Makkot III (II), 2 (440_{28}), j. II, 6: אע"פ שהפרישו קדש בגליל לא היתה קולטת, הפרישו גמלא תחתיה.

[4]) Ant. $XVIII1_6$. $XX5_2$. Bj. II 8_1. 17_8.

[5]) Ant. XVIII 1_1: der Gaulaniter Judas aus der Stadt Gamala.

[6]) Nöldeke bemerkt in seiner Glosse zu Neubauer 240, Note 4, »Arch. 18, 1, 1: *Γαυλανίτης ἀνήρ* — derselbe Mann 18, 1_6 *ὁ Γαλιλαῖος*

offenbare Widerspruch kann nur dadurch beseitigt werden, daß wir annehmen, daß an der einen Stelle das ursprüngliche »Galiläer«, dem Ortsnamen Gamala zulieb, der dem Abschreiber nur aus der Gaulanitis bekannt war, in »Gaulaniter« geändert wurde. Wohl wurde auch das Ostufer des Sees von Genezare zu Galiläa gerechnet, jener Punkt aber, wo Gamala (heute Dschamle) lag, ist zu weit entfernt, als daß er »in Galiläa« gelegen bezeichnet werden durfte.

Mit Recht hat daher schon Schwarz[1]) für das mischnische Gamla in Galiläa auf den heutigen Dschebl Dschamle (800 m) nördlich von Tibnīn in Obergaliläa hingewiesen. Diese zweifellos richtige Identifikation scheint wenig Beachtung gefunden zu haben; umso nachdrücklicher sei auf sie hier hingewiesen. — In der mischnischen Zeit bestand der Ort selbst (aus dem der Zelote Judas stammte) wahrscheinlich nicht mehr; seine Stelle, bzw. seine Festung kannte man aber wohl. Vor dem großen Krieg wohnten noch Juden hier; im 2. Jahrhundert bezeichnete schon den äußersten Punkt jüdischer Ansiedelung das unweit südlich davon gelegene Tibnīn, hebräisch: תבנית[2]).

6. רקם.

R. Jehuda, der Tanna, nennt mit Bezug auf gewisse, den Scheidebrief betreffende Vorschriften als östlichen Grenzpunkt des Landes Israel einen Ort רקם[3]). Derselbe Tanna weiß auch über die Bewohner von רקם zu berichten, sie seien Proselyten

---

wenn die La. richtig. Das ist umso weniger wahrscheinlich, als Gaulân und Galiläa damals zu verschiedenen Tetrarchien gehörten. Aber freilich auch Bell . II 8, *Γαλιλαῖος ἀνήρ* von demselben.«

[1]) תבואות הארץ (Lemberg 1865), S. 100. Seine Angaben sind übrigens sehr unsicher. Statt לדרום כפר חונין muß es למערב heißen.

[2]) Dieser Ort erscheint als nördlichster Punkt Galiläas im großen Grenzverzeichnis, welches Hildesheimer: Beiträge bearbeitete, als Nr. XIII, S. 22f.

[3]) M. Gittin I, 2: מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום, יאשקלון כדרום, מעכו לצפון ועכו כצפון. Die Westgrenze ist natürlich das mittelländische Meer.

und der Religionsgesetze unkundig[1]). Endlich wird dieser Ort in dem großen tannaitischen Grenzverzeichnis als רקם דחגרא genannt[2]). Wo ist er nun zu suchen? — Man glaubte ihn mit Petra, der Hauptstadt der Nabatäer tief im Süden der 'Araba gleichsetzen zu dürfen[3]), indem man sich auf die Angabe des Josephus berief, wonach der einheimische Name von Petra Arekemê, d. h. רקם hieß[4]). Diese Gleichsetzung kann aber einer genaueren Prüfung nicht standhalten. Es wird in der tannaitischen Tradition gesagt, inbezug auf den Scheidebrief gelte das Ostjordanland gleich dem übrigen Land Israels[5]). Diese Tradition wird nun durch R. Jehuda ergänzt, indem er die äußerste Grenze des Ostjordanlandes mit רקם angibt[6]). Wie ist es nun denkbar, daß ein im Osten (מזרח) gelegener Grenzpunkt des Ostjordanlandes mit Petra, südlich von Palästina identisch sei?[7]) Aber auch das große Grenzverzeichnis führt רקם דחגרא inmitten mehrerer ostjordanischer Grenzpunkte auf; daher kann dabei an Petra gar nicht gedacht werden, umso weniger, als Petra eben im selben Verzeichnis als einer der südlichsten Grenzpunkte und zwar als רקם דגיאה (nicht ר' דחגרא) erwähnt wird[8]).

Aus all dem geht deutlich hervor, daß wir den Ort רקם bzw. רקם דחגרא nur im äußersten Osten des Ostjordanlandes zu suchen haben. Und wir finden ihn dort in der Tat! Mittelalterliche arabische Geographen nennen in der Nähe der Belkā, unweit (südwestlich) 'Ammān eine Stadt Rakīm oder Rakam, deren

---

[1]) M. Nidda VII, 3: כל הכתמים הבאים מרקם טהורין, ר' יהודה מטמא מפני שהם גרים ושוין.

[2]) S. bei Hildesheimer a. a. O. S. 51.

[3]) Hildesh. 51 ff.

[4]) Ant. IV, 7_1. Loca sancta 96, s. v. *Πετρα*.

[5]) Tos. Gittin I 1 (323_9): מעבר הירדן כמביא מארץ . . . המביא ישראל.

[6]) S. S. 141, Anm. 3.

[7]) Mit Recht hat daher schon רמ"בן in ה' שטות zu Gittin 2a behauptet, dieses רקם sei nicht mit dem רקם der Targumim (= Petra, vgl. Hildesh. 69 ff.) identisch. So auch Goldhor, אדמת הקדש 282 f.

[8]) Hildesh. ebenda.

Häuser und Mauern alle in Fels gehauen sind, als ob es eine einzige Steinmasse wäre[1]). Heute heißt der Ort Er-Rakīb[2]), indem an Stelle des ursprünglichen **m** ein **b** trat, was bei palästinensischen Ortsnamen auch sonst vorkommt[3]). Dies ist nun das רקם des R. Jehuda.

Dieser Ort wurde — wie das große Grenzverzeichnis zeigt — mit vollem Namen רקם דחגרא, das heißt: »Rekem der Steingegend« genannt; wahrlich ein passender Name für eine in die Felsen gehauene Stadt!

Daß die Umgebung von רקם wirklich חגר (»Steingegend«) genannt wurde, erfährt man aus einer anderen tannaitischen Tradition, wo Rabban Gamliel in ähnlichem Zusammenhange wie R. Jehuda הָרקם und החגר nennt[4]).

Beide Namen: Rekem und Hagrā sind nicht im Ostjordanlande ursprünglich. Sie sind zuerst südlich von Palästina, im ehemaligen Lande Edoms, im späteren Gebiete der Nabatäer anzutreffen. Hieß ja ihre Hauptstadt: Petra-Arekemê = רקם, und für das biblische שׂעִיר und בֶּרֶד wird in den Targumim חגר gesetzt. Wir glauben nun mit der Annahme nicht fehlzugehen, daß die hier nachgewiesene ostjordanische Stadt eine edomitische oder nabatäische Gründung war, deren erste Bewohner aus Petra stammten und ihre Neugründung nach ihrer Heimatstadt benannten. Daß dies nicht etwas Unmögliches ist, beweist schon ein aus der biblischen Zeit berichteter Vorfall (Richter 1_{25}), und wir werden auch im folgenden Punkte einen analogen Fall aus der Zeit des zweiten Tempels in Palästina nachweisen. Durch

---

[1]) Istachri (ZDPV. VI, S. 9); Mukaddasi (ebenda VII, S. 168 f.)

[2]) Fischer-Guthe's Karte von Palästina.

[3]) Vgl. תמנה, heute Tibne; so schon M. Ta'an. III7, ed. Lowe 64_{16} (s. meine Bem. ZDPV. XXXIII, S. 34). Jabne = Jamnia.

[4]) M. Gittin I 1: אף המביא מן הרקם ומן החגר . . . Der Artikel vor dem Namen zeigt, daß das Wort ursprünglich eine bestimmte Formation einer Gegend bezeichnete, vgl. הַסֶּלַע (II. Kön. 14_7); רקם = *ῥῆγμα* »der Spalt«, s. Hildesh. 52. החגר = aram. חגרא.

unsere Annahme, daß die Begründer des ostjordanischen Rekem Leute aus dem Lande der Edomiter waren, erklärt sich auch, warum die Bewohner dieser Stadt als Proselyten bezeichnet werden. Sie waren nämlich Nachkommen jener Edomiter, die durch Jochanan Hyrkan besiegt, zur Annahme der jüdischen Religion gezwungen wurden [1]).

7. אדום in Judäa.

Nach der Zerstörung des ersten Tempels (538) drangen die Idumäer aus ihren Wohnsitzen südlich von Palästina in Judäa ein und besetzten die Gegend bis etwa Chebrōn. Einzelne Haufen gelangten aber noch weiter, ja sogar in die Gegend nördlich von Jerusalem [2]). Dies hat schon Ewald aus den beiden Namen: Eduma (Ed-Dōme) und 'Akrabbīm (heute 'Akrabe) im Nordosten Judäas richtig gefolgert [3]). Nicht nur Eduma, das aus Eusebius bekannt ist [4]), sondern auch Akrabbīm, das in der Mischna als nördlicher Grenzpunkt des Gebietes von Jerusalem (eine Tagreise davon entfernt) genannt wird [5]), weist deutlich auf edomitischen Ursprung. Der »Aufstieg von 'Akrabbīm« מעלה עקרבים Num. 34_4, Jos. 15_3) war einst die Grenze zwischen Juda und Edom (im Süden des heiligen Landes). Die im Norden Judäas eingewanderten Idumäer hatten nun ihren Neugründungen die heimatlichen Namen gegeben.

Diese, sehr ansprechende Vermutung eines Forschers der

---

[1]) Die richtige Identifizierung des mischnischen רקם ist schon in Saphir's האֶרֶץ Nr. 1639 angedeutet. Wenn ich mich nicht irre, so habe ich seinerzeit (1910) dem inzwischen verstorbenen Verfasser meine Vermutung, die hier näher begründet wurde, mitgeteilt.

[2]) Vgl. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, S. 50.

[3]) Geschichte IV, S. 106.

[4]) Onom. 86_{94} f.: *κώμη* in der Landschaft Akrabattine; vgl. Hieronymus comm. in Obadja: . . nunc viculus in Palaestina (s. Loca sancta 58).

[5]) Maasser scheni V 2 (Var. עקרבה).

neuen Zeit wird durch eine Notiz im Midrasch zur Gewißheit. Jener Midrasch erklärt zunächst, daß der Edomiter Doëg (I. Sam. 21_8, $22_{9.\ 18.\ 22}$, Ps. 52_1) nach seiner Stadt so (אדמי) benannt wurde. Gemeint ist natürlich Eduma, über das oben gesprochen wurde. Im Midrasch wird gleichsam als Begründung zu dieser Identifikation hinzugefügt: מעיר נוב עד למעלה אדומיים היו, d. h. von der Stadt Nōb (heute wahrscheinlich Bēt Nūbā, nordwestlich Jerusalem) bis למעלה wohnten Edomiter[1]). In dem Worte למעלה muß ein Ortsname stecken. Eine Handschrift des Midrasch hat in der Tat לְמַלְפָּה (so vokalisiert)[2]); doch ist auch מלפה unverständlich. Ich glaube aber, in מלפה mit der geringfügigen und graphisch sicher erlaubten Änderung den Namen des heutigen Telfit[3]), also טלפה erkennen zu dürfen. Dieser Ort liegt nordwestlich von Eduma (nach dem Midrasch אדום), also in der Gegend, wo auf Grund anderer Daten Edomiten vermutet wurden. Die midraschische Überlieferung weist diese Vermutung als richtig aus und bereichert unsere Kenntnis noch durch die Mitteilung, daß die idumäischen Niederlassungen im Norden Judäas bis nach נוֹב (En-Nūba) sich erstreckten.

8. מדין in Moab.

Wie Berichte des Midrasch und des Eusebius sich gegenseitig ergänzen und bestätigen, sei noch an folgendem Beispiele gezeigt.

Tanhuma מטות § 3 (Num. r. 22, § 4) wird gesagt, das Numeri 31 genannte Midjan sei nicht mit dem Exod. 2_{15} und sonst er-

---

[1]) Midrasch Ps. (gew. Ausgaben) hat: ולמה נקרא שמו אדומי? על שם עירו נקרא אדומי. Jalkut Samuel § 131 hat: ולמה נקרא שמו אדומי? ר' יהושע בן לוי אמר על שם עירו. Dagegen lautet die Stelle in ed. Buber: ולמה נקרא שמו אדומי? מעיר נוב עד למעלה אדומיים היו ועל שם עירו נקרא. Die unterstrichenen Worte wurden von den Abschreibern nicht verstanden und deshalb von ihnen weggelassen.

[2]) Buber, Note 22.

[3]) S. die Fischer-Guthesche Karte, vgl. auch Name Lists 245.

wähnten (Lande) Midjan identisch, vielmehr liege das Midjan von Num. 31 »an der Seite von Moab und ist heute eine Ruinenstätte«[1]). Wie leicht würden so Manche die Angabe des Midrasch als eine grundlose Behauptung bezeichnen oder sie mindestens bezweifeln. Zum Glück berichtet aber auch Eusebius über eine zerstörte Stadt Madiam in der Nähe von Areopolis[2]). Areopolis ist aber das alte Rabbat Moab. Der Midrasch nennt es kurz מואב. Demnach sind die Mitteilungen dieser beiden so grundverschiedenen Quellen sogar im Wortlaute übereinstimmend. Beide meinen das heutige Hirbet el Mudeijine[3]) nordöstlich Rabbe (= Rabbat Moab) im Arnontale.

9. Korrektur einer Toseftastelle.

Tos. Schebi'it VII, 13 (71_{28}) ist mehrfach korrumpiert. Die Stelle lautet nach dem der Ausgabe Zuckermandels beigegebenen Faksimile: אוכלין ברגילה עד שיכלו אגוטרי ובני גליל העליון עד שיכלו לופסי (l. לפותי) בית דגן וחברותיה וגליל התחתון עד שיכלו אוניות של שמעון אנא. Betreffs der Pflanzennamen ist Löw's Aram. Pfln. S. 321 zu vergleichen. Zu אגוטרי und אוניות setzt Löw ein Fragezeichen. Im letzten Worte: שמעון אנא habe ich MGWJ. 1910, 17 f. שמעונאיא, d. h. Simonia in Untergaliläa erkannt. Betreffs der übrigen unverständlichen Worte gibt auch die Parallelstelle in der Mischna Schebiit IX, 15 keinen Aufschluß. Diese lautet: אוכלין ברגילה עד שיכלו סנדיות (סנריות) מבקעת בית נטופה.

Am 1. XII. 1911 schrieb mir Löw: »אגוטרי (trotz Mischna סנרית) vielleicht Ortsname, wie Ihr שמעוניא (das. Z. 29). Die Endung י– könnte darauf hinweisen, daß ein Ortsname ausgefallen ist (in der Mischna בקעת בית נטופה)«.

---

[1]) ויש אומרים שאינה זו מדין שנתגדל בה משה, שזו בצד מואב והיא חרבה עד עכשיו.

[2]) Onom. 134_{13} f: *πόλις νῦν ἔρημος* = והיא חרבה עד עכשיו im Midrasch.

[3]) Darüber berichtet Musil, Moab 329. 332 Anm. 1: alte Ruinen. S. auch die Fischer-Guthe'sche Karte.

Die Ebene von Bēt-Netōfā ist die heutige Battōf-Ebene n Untergaliläa[1]). Der in אגוטרי vermutete Ort kann daher nur n der Nähe dieser Ebene gesucht werden. Ich glaube nun, daß אגוט ein Textfehler aus מנימרי ist. Der Ort נמרי, bzw. כפר נמרה n Untergaliläa ist in der Zeit der Mischna nachzuweisen. Er war Wohnsitz einer Priesterfamilie und wird als solcher nicht nur in der bekannten Kina Kalir's, sondern auch im Midrasch erwähnt[2]). Er liegt ganz nahe zu der Südostecke der Battōf-Ebene und heißt heute noch Nimrīn[3]). — בית דגן in Obergaliläa ist heute nicht mehr nachweisbar[4]).

10. Einige Berichtigungen.

In MGWJ. 1912, 597 ff. veröffentlichte Sarsowsky einen Artikel »zur historischen Geographie Palästinas«. Da sind nun manche Irrtümer zu berichtigen.

---

[1]) S. darüber meine Ausführungen in MuNDPV. 1908, 33 ff. und in »Beiträge zur Geogr. u. Gesch. Galiläas« S. 83.

[2]) S. meine »Beiträge z. G. u. G. Galiläas« S. 70—73. — T. Jom. hakippurim V (IV) 3 (189$_{22}$) כותבת הנמרין, j. VIII (44d): נמרת könnte auch auf unseren Ort bezogen werden. Es könnte aber auch das ostjordanische Nimra gemeint sein (vgl. darüber Hildesheimer, Beiträge S. 60), wo die Palme bezeugt ist (Theodosius, de situ terrae sanctae c. 19). — Der galiläische Ort ist dagegen im alten Pijut אודך für שבת חנוכה (Baer-Siddur 631) genannt. Der Verfasser bearbeitet dort die Chanukkageschichte nach verschiedenen alten Quellen. Da wird nun gesagt: מעבו לנמרים רדף המחנה. Nimrīm (= Nimrīn, kürzer Nimri) neben 'Akkō genannt, kann nur der galiläische Ort sein.

[3]) Löw, dem ich meine Korrektur der Toseftastelle mitteilte, schrieb am 12. XII. 1915: »מנמרי für אגוטרי ist möglich, jedenfalls sehr ingeniös. Allerdings ist bei den anderen Pflanzenarten eine spezielle Varietät eines bestimmten Ortes genannt, so daß מ' ein bißchen hart ist. Aber entscheidend ist dies Bedenken nicht«.

[4]) Bēt Dedschān angeblich bei 'Akkā (s. Loca sancta 38 s. v.) kann nicht damit identisch sein, denn es soll ja in Obergaliläa liegen. 'Akkā aber wird nicht dazu gerechnet (Nachweise an and. Stelle). Danach ist MGWJ. 1910, 17 f. Anm. 1 zu berichtigen.

1. S. 598 Anm. 1 wird gesagt: »Daß Gen. 38, 14 statt בפתח עינים einfach [?!] עין תפוח zu lesen sei, hat schon richtig der Talmud bemerkt«. Die Talmudstelle anzugeben, hat der Verfasser unterlassen. Er meint jedenfalls b. Sota 10a. Dort heißt es aber: ותשב בפתח עינים . . . ר׳ חנין א״ר מקום הוא ששמו עינים וכן הוא אומר תפוח והעינם (Jos. 15_{34}). Der Patriarch Rabbi (אמר רבי = א״ר) meint bloß, das Gen. 38_{14} genannte עינים sei ein Ortsname. Als Beweis wird Jos. 15_{34}, wo העינם genannt ist, angeführt. Daß dieser Ortsname neben תפוח erscheint, ist ein Zufall. Rabbi führt die Anfangsworte des Verses an, aber keinesfalls dachte er daran, פתח עינים in עין תפוח zu verschlimmbessern. Bei ähnlichen Identifizierungen wird in der talmud. Literatur gewöhnlich der ganze Bibelvers, oder mehrere Worte aus dem Verse, in welchem der betreffende Ortsname erscheint, zitiert[1]).

2. S. 598 (Nr. 22): »Talmud b. Megilla 24b werden die Hippner [lies Hippêner] (היפני) neben den Bethsanern (בישני) genannt«. Das ist ganz falsch. Denn die betreffende Stelle meint nicht *Ἵππος* im Qstjordanlande, sondern Hēfā an der Küste, am Fuße des Karmel. Das fragliche Wort lautet nämlich nicht היפני, sondern חֵיפָנִי = aus חֵיפָה. (Zum נ vgl. den folgenden Punkt). *Ἵππος* aber heißt in der talmudischen Literatur nie היפה, sondern immer סוסיתא, wie der ursprüngliche aramäische Name lautet (s. bei Sarsowsky).

3. S. 599 (Nr. 24) wird als Heimat des Simon, resp. Menasja (lies: Menahem) העמסוני ein עמסן angenommen und dies mit einem in der Thutmosisliste genannten A-ma-scha-na gleichgesetzt. Aber schon längst wurde erkannt, daß die Heimat dieses Tannaiten das biblische גִּמְזוֹ (II. Chr. 28_{18}) ist. Bacher schreibt daher Ag. d. Tan. I², S. 58, Anm. 4: »Nun ist עימסוני eine durch leicht erklärlichen Konsonantenwechsel entstandene Variante für גימזוני, was soviel als איש גימזו ist; vgl. שילו und שילוני. Ebenso ist Nechemja

[1]) S. z. B. M. Erubin V 5 u. dazu j.: כגון כעיר חדשה שביהודה (Jos. 15_{37}) צנן וחדשה ומגדל גד, wo der ganze Satz zitiert wird, obwohl es nur auf חדשה ankommt.

nur eine Nebenform des Namens נחום (vgl. חנניה und חנון). Man kann also getrost den נחמיה עימסוני mit dem Nachum aus Gimzô identifizieren«. (Es folgen dann Literaturnachweise). Aus demselben Orte stammte auch ein im pal. Talmud (B. m. IV Ende) nur einmal genannter Amora R. Jakob עמסונייא. Bacher, Tradition und Tradenten 245 dachte nicht an seine Ausführungen in Ag. d. T. und schreibt auch den Namen der Heimat dieses Gelehrten fälschlich »Imson«.

Das Wort Pharisäer bei Spinoza.

Unter den Philosophen aller Zeiten ist keiner so heiß und so andauernd von Liebe und Haß umstritten, wie Spinoza. Dabei gilt die Liebe und der Haß nicht nur seiner Philosophie sondern auch seiner Person. Seit dem Bekanntwerden seiner Lehren schwankt sein Charakterbild im Urteile der Mit- und Nachwelt zwischen Verlästerung und Verhimmelung. Die Lobredner, die seine Lehre für untrüglich halten, möchten in ihm durchaus auch einen fleckenlosen Übermenschen erblicken, die Tadler, denen seine Philosophie ein verhängnisvoller Irrtum scheint, ein Fels des Anstoßes für die wahrheitsuchende Menschheit, wollen ihn gar zu einem Heuchler und Fälscher stempeln. Während die Gemeinde der Spinoza-Schwärmer nachgerade bis zu seiner Heiligsprechung sich verstieg, haben von jeher jüdische und christliche Strenggläubige über ihn als einen Ketzer schonungslos den Stab gebrochen, und nicht weniger streng, wenn auch weit milder in der Form lautet noch jetzt das Verdammungsurteil, das seine theologischen und philosophischen Gegner bis in die neueste Zeit über ihn fällen. So geht Cohen[1]) mit Spinoza gründlich und streng ins Gericht und kommt zu dem Schluß, ihn nicht allein der Zweideutigkeit und Sophistik zu zeihen, sondern auch als Verräter am Judentum zu brandmarken, als den Mann, dessen böser Dämon die vergiftete Atmosphäre geschaffen hat, in der der neuere Judenhaß gedeiht[2]). »Spinoza bildet für die neuere Geschichte des Judentums das schwerste Hemmnis und daher ein großes Mißgeschick. Denn er ist . . . mit seinem Traktat die authentische Quelle des biblischen und rabbinischen

---

[1]) Cohen, Spinoza über Staat und Religion, im Jahrbuch f. jüd. Gesch. u. Lit. 1915, S. 56 ff.

[2]) Ebendas. S. 127.

Judentums für die neuere Welt geworden«[1]). Und in der Tat, wenn man die Äußerungen und Urteile des Juden Spinoza über das A. T., über Moses und die Propheten, über Juden und Judentum einerseits und über das N. T., über Christus und die Apostel, Christen und Christentum andererseits in Betracht zieht, darf man mit Cohen[2]) anklagend beklagen, daß Spinoza gegen Juden und Judentum in einer unnatürlichen Verfassung des Geistes und des Gemütes sich befunden hat.

Eingehend und überzeugend hat bereits Joël[3]) i. J. 1870 nachgewiesen, daß Spinoza nicht freizusprechen ist von dem Vorwurfe kluger Verstellung, und daß seine Beurteilung der Lehren und Schriften der jüdischen Religion von leidenschaftlicher Voreingenommenheit, bewußter Einseitigkeit und harter Unaufrichtigkeit zeugt. Jedem Kenner des Judentums und des jüdischen Schrifttums, der den Theol.-politischen Traktat liest, drängt es sich auf, daß Spinoza mit zweierlei Maß mißt. Auf der einen Seite übt er weitestgehende Kritik am A. T., das er schonungslos zerpflückt, auf der anderen Seite weitestgehende Zurückhaltung dem N. T. gegenüber, das er nicht näher prüfen will, angeblich weil andere Fach- und Sprachkundige es bereits vor ihm getan haben, und auch weil er die griechische Sprache nicht genügend kenne, um sich auf das Gebiet des N. T. zu wagen[4]). Spinoza, der gründliche Bibelkenner hat wohl gewußt, daß im A. T. nirgends eine Vorschrift, den Feind zu hassen, sich findet, und hat dennoch[5]) sich nicht gescheut, die unrichtige Behauptung des N. T. gegen die Juden auszuspielen: Ihr habt gehört, daß gesagt ist, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen (Matth. 5, 43). »Gerade als ob dieser Satz eine Verlegenheit für

[1]) Ebendas. S. 136.

[2]) Ebendas. S. 133.

[3]) Joël, Spinoza's Theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft, 1870.

[4]) Tr. X, 48. Ich zitiere hier und im Folgenden nach der Sterotyp-Ausgabe von Bruder 1846, mit Angabe des Kap. und des Absatzes.

[5]) Tr. XIX, 29.

Moses und nicht vielmehr für Matthäus wäre«[1]). Spinoza, der den jüdischen Gottesdienst genau kannte, spricht Judenfeinden die falsche Behauptung nach[2]), daß die Juden in ihren täglichen Gebeten den Haß gegen die übrigen Nationen durch tägliche Verwünschungen fortwährend gehegt und gepflegt und sich diesen zur zweiten Natur gemacht haben. Spinoza wirft Steine und Schmutz in den Brunnen, aus dem er getrunken hat, für jüdische Quellen, aus denen manches bei ihm geschöpft ist, hat er wenig Dank und viel Schimpf.

Auch Freudenthal, der auf Unparteilichkeit ängstlich bedachte Spinozaforscher, verkennt nicht den peinlichen Erdenrest von Schwäche, der dem Charakter Spinozas anhaftet. »Mit einer Heftigkeit, die bei dem sonst so mild urteilenden Sp. doppelt auffällig erscheint, wendet er sich gegen die Kleinlichkeit der Rabbiner, die Träume der Kabbalisten«[3]) . . . »Mit gleicher Schärfe beurteilt er Eigenschaften, Geschichten und Schriften des jüdischen Volkes. Seine Fehler und Irrungen deckt er mit schonungsloser Grausamkeit auf, für seine Vorzüge aber hat er kein Auge. Er, der so vieles am A. T. zu tadeln hat, findet kein Wort für die Erhabenheit der Prophetenreden, für die Gedankenfülle Hiobs und die Frömmigkeit der Psalmen. Eine Abneigung, die ihn gegen die guten Seiten seiner Stammesgenossen blind machte, muß ihn beherrscht haben, wenn er sich zu ihrer Herabsetzung auf die Verleumdungen der Samaritaner und die Gehässigkeiten des über die Verhältnisse der Juden schlecht unterrichteten Tacitus beruft; . . . wenn er für die wunderbare Erhaltung des jüdischen Volkes keine anderen Ursachen gefunden hat als den Haß der Völker und das Zeichen der Beschneidung. Offenbar hat hier nicht ruhige Überlegung, sondern der Affekt Spinozas Feder geführt«[4]). Zur Entschuldigung Spinozas wird geltend gemacht: »Mit derselben Herbheit und Einseitigkeit (wie am holländischen

[1]) Joël, S. 9.
[2]) Tr. XVII, 80 ff.
[3]) Freudenthal, Das Leben Spinozas, 1904, S. 199.
[4]) Ebendas. S. 200 ff.

Volke) übte er am jüdischen Volke Kritik, weil er die eigenen ethischen und intellektuellen Ideale, für die er sein Leben eingesetzt hatte, von ihm nicht erfüllt sah. Auch hatte er zu schwer unter der ihm von seinen Stammesgenossen zugefügten Unbill gelitten, und war zu sehr von der Grundlosigkeit der gegen ihn einst erhobenen Anklagen überzeugt, als daß er den Unwillen über sie je ganz hätte verwinden können« [1]). Vielleicht auch, daß seine Ausfälle gegen Juden und Judentum dazu dienen sollten, bibelkritische und anderweitige Kühnheit zu decken [2]). Aber es mögen alle, denen es widerstrebt, einen Spinoza menschlicher Schwäche zu zeihen, und die an ihm nicht nur höchsten Geist, sondern auch edelsten Charakter bewundern wollen, noch so vieles zu seiner Rechtfertigung anführen, seine starke Voreingenommenheit und Heftigkeit, seine vielen Ungerechtigkeiten und Härten gegen Juden und Judentum sind nicht völlig zu entschuldigen, geschweige denn zu rechtfertigen.

Eines jedoch, womit Spinoza den Juden einen unverdienten Makel angeheftet hat, scheint jedes Entschuldigungsversuches zu spotten, scheint ganz unbegreiflich und darum unverzeihlich: daß Spinoza in seinem Theologisch-politischen Traktat und auch sonst statt Juden oder Rabbiner oft »Pharisäer« schreibt. Wie hart Spinoza über die Pharisäer geurteilt hat, zeigt deutlich eine Stelle im Theologisch-politischen Traktat (XVIII, 24 ff.): »Die Pharisäer begannen die Religionsstreitigkeiten wie auch die Anklagen gegen die Sadducäer wegen Gottlosigkeit nur, um die Reicheren aus ihren Würden zu verdrängen. Nach diesem Beispiele der Pharisäer haben immer die ärgsten Heuchler, von der gleichen Leidenschaft erfaßt, die sie Eifer für das göttliche Recht nennen, überall die durch Rechtschaffenheit ausgezeichneten und durch Tugend berühmten Männer verfolgt, indem sie öffentlich deren Meinungen verwünschten und die wilde Menge mit Zorn gegen sie entzündeten. Und diese dreiste Willkür kann, weil sie durch den Schein der

[1]) Ebendas. S. 202.
[2]) Joël, S. 6.

Religion gedeckt wird, nicht leicht gehindert werden«. Es ist zwar von vornherein nicht anzunehmen, daß Spinoza, wo er statt Juden oder Rabbiner lieber Pharisäer sagt, eine Herabwürdigung im Sinne der durch das N. T. verschuldeten üblen Bedeutung dieses Wortes beabsichtigt hat. Aber wußte er nicht, daß die Wirkung dieser Bezeichnung auf christliche Leser — und er konnte doch nur an solche denken — die denkbar ungünstigte sein mußte? Einmal[1]) wird sogar Maimonides von ihm als Pharisäer bezeichnet. In welchem Sinne und mit welchem Rechte? Ein Talmudkundiger wie Spinoza kann doch nicht Rabbiner und Pharisäer oder gar Juden und Pharisäer für identisch gehalten haben. Steckt in der unangebrachten, bewußt irrtümlichen Bezeichnung der Juden oder nur der Rabbiner als Pharisäer nicht etwas von jenem Hasse, den Spinoza selbst (Tr. XVII, 65) als den schlimmsten hinstellt, »wie eben nur der theologische Haß zu sein pflegt« (quale theologicum esse solet)? Man sage, was man will, hier gereicht begründeter Unwille und dauernd nachgetragener Haß nicht zur Entschuldigung und auch klug berechnende Vorsicht, die ihm jeden Ausfall gegen Juden ratsam erscheinen lassen mochte, reicht hier zur Erklärung nicht aus.

Undenkbar ist es, daß Spinoza in seinem Zorn so weit gegangen sein kann, seine ehemaligen Glaubensgenossen oder nur die Rabbiner, unter ihnen auch Männer wie Maimonides, als Pharisäer im üblen Sinne, als Heuchler und Scheinheilige bezeichnen zu wollen. Wenn er aber dieses nicht gewollt hat, was berechtigte, was veranlaßte ihn dazu, sich des Ausdrucks Pharisäer in einer Weise zu bedienen, die durchaus unangebracht scheint? Meines Wissens ist die Frage bisher noch nicht gestellt, geschweige denn klargestellt worden.

Joël[2]) meint, daß Spinoza für Rabbiner Pharisäer sagt. Auch nach Kirchmann[3]) versteht Spinoza unter Pharisäer die Rabbiner,

[1]) Tr. XV, 4. [2]) Siehe S. 51.

[3]) Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Theologisch-politischer Abhandlung, 1877, Anm. 131 zu S. 199.

»die er selbst später so nennt«. Daß diese Annahme (Pharisäer bei Sp. = Rabbiner) unrichtig ist, ergibt sich schon aus der einen Stelle[1]), wo Spinoza sagt, daß die Pharisäer von ihren Rabbinen[2]) gelernt haben, die Überlieferung bis auf Moses zurückzuführen.

Und wenn Spinoza über Maimonides schreibt: »Der erste unter den Pharisäern, der offen festgestellt hat . . ., und dann hinzufügt: »Obgleich dieser Schriftsteller großes Ansehen unter ihnen hatte«[3]), so folgt daraus nicht, wie Kirchmann meint, daß Spinoza unter Pharisäer nur die Rabbiner verstanden haben kann. Denn Maimonides stand nicht unter den Rabbinen allein, sondern unter den Juden in großem Ansehen. Ginsberg[4]), meint, daß die Pharisäer bei Spinoza, »unter welchen offenbar wenigstens für die Zeit der Kanonsammlung nur die Vertreter der Fortbildung

---

[1]) Tr. XVII 39: seriem annorum . . ., quam Pharisaei acceperunt a suis Rabbinis, qua hanc traditionem ad Mosen usque proferunt. Daß Pharisaei hier nicht die alten Pharisäer bedeutet, geht aus dem Zusammenhange deutlich hervor.

[2]) Gebhardt, Briefwechsel Spinozas, 1914, S. 365 meint, daß Spinoza unter den Rabbinen die Lehrer des Talmud verstehe. Das ist zweideutig ausgedrückt. Meint er die im Talmud genannten Lehrer oder die späteren Lehrer, die im Talmud unterrichteten? Wahrscheinlich ersteres. Aber diese Annahme ist unrichtig. Spinoza versteht unter Rabbini a) die im Talmud genannten Gesetzeslehrer, so Tr. II, 20 und 49; IX, 46; X, 5, 8, und 16; b) die nachtalmudischen Rabbiner, so IX, 28: Rabbini namque plane delirant, wo von manchen Erdichtungen jüdischer Schriftsteller die Rede ist, die sich Mühe geben, die Widersprüche der Bibel, so namentlich auch die zwischen den Büchern der Kön. und der Chronik auszugleichen, wobei Spinoza höchstwahrscheinlich an das 1632–51 in Amsterdam erschienene vierbändige Werk Conciliador von Menassch Ben Israel gedacht hat; ferner Adnotatio ad IX, 17 R. Levi b. Gerson; XV, 12 R. Jehuda Alpakhar. Sowohl die talmudischen als auch die nachtalmudischen Rabbiner sind gemeint VII, 39; Adnotatio ad X, 43 und Adnotatio ad XVII, 55 (dreimal).

[3]) Tr. XV, 4, Primus, qui inter Pharisaeos aperte statuit, . . . fuit Maimonides . . . et quamvis hic author magnae inter eos fuerit authoritatis . . .

[4]) Ginsberg, Der Theol.-polit. Tr. Spinoza's 1877, Einleitung S. 30.

des mosaischen Gesetzes durch die Tradition zu verstehen sind«, keineswegs im neutestamentlichen Sinne als solche gefaßt werden dürfen. Aber da Spinoza wiederholt auch von den Pharisäern einer späteren Zeit spricht, bleibt nach Ginsberg die Frage offen, wen und was Spinoza für die Zeit nach der Kanonsammlung unter Pharisäer verstanden hat. Gebhardt[1]) behauptet, daß Spinoza unter Pharisäer im Theol.-politischen Traktat durchweg die Vertreter der nachtalmudischen Literatur versteht. Selbst wenn diese Behauptung richtig wäre — im Folgenden wird gezeigt werden, daß sie es nicht ist —, bleibt immer noch die Frage bestehen: Wie kam Spinoza dazu, statt von Juden von Pharisäern zu sprechen, seinen Glaubensgenossen das Stigma eines Namens aufzudrücken, der seit reichlich anderthalb Jahrtausenden in seinem ursprünglichen Sinne außer Gebrauch, längst schon lediglich in alten Urkunden (Talmud und N. T.) ein unlebendiges Dasein fristete und höchstens noch im christlichen Volksmunde als Bezeichnung für Heuchler fortlebte?

An die Beantwortung dieser Frage können wir erst dann herantreten, wenn wir festgestellt haben werden, wen d. h. welchen Teil der Juden oder welche religiöse Richtung Spinoza mit dem Worte Pharisäer gemeint hat. Zu diesem Zwecke empfiehlt es sich, sämtliche Stellen heranzuziehen, an denen bei Spinoza von Pharisäern die Rede ist.

An 18 Stellen[2]) sind unzweifelhaft die Pharisäer des zweiten

---

[1]) Briefwechsel Spinozas a. a. O., siehe Anm. 17.

[2]) Tr. II, 56 (dreimal) von den Pharisäern zur Zeit Christi, V, 9 die Unwissenheit der Pharisäer: X, 28 (zweimal) die Pharisäer, die über die Aufnahme von Büchern in den Kanon zu entscheiden hatten. Doch scheint aus dem unmittelbar folgenden Satze hervorzugehen, daß Sp. hier nicht nur an die Pharisäer des zweiten Tempels, sondern auch an die späteren Rabbiner gedacht hat. Von diesen meint Sp. z. St., daß, die allerdümmsten ausgenommen, die anderen alle glauben, daß die im 4. Buche Esra vorkommenden Fabeln, von denen wir einige auch im Talmud finden, lediglich von irgend einem aufschneiderischen Schwätzer hinzugefügt worden sind. Ferner X, 43 (einmal) und Adnotatio z. St. (dreimal Pharisäer im Sinne von Peruschim

Tempels, die Peruschim gemeint. Nicht auf diese Pharisäer oder doch nicht auf diese allein, sondern vielmehr auf Juden einer von Spinoza als pharisäisch gekennzeichneten Richtung beziehen sich folgende Stellen. Tr. III, 40 »Die Pharisäer behaupten jedoch eifrig das Gegenteil, daß diese göttliche Gabe der Prophetie nur ihrer Nation eigentümlich gewesen sei«; III, 49 »Noch andere Stellen außer diesen werden vielfach herangezogen, namentlich von den Pharisäern; V, 14, »Wenn aber die Pharisäer nach dem Untergange des Reiches diese (Gebräuche) oder wenigstens einen großen Teil davon beibehalten haben, so geschah es mehr aus Gegnerschaft gegen die Christen als in der Absicht, Gott zu gefallen; VII, 38 »Ich gestehe, daß diejenigen über den wahren Sinn der Schrift mehr Gewißheit haben, welche die sichere Überlieferung oder wahre Auslegung der Schrift für eine von den Propheten überkommene halten, wie die Pharisäer es behaupten, oder welche einen Hohenpriester haben, der in der Auslegung der Schrift nicht irren kann, wie die Katholiken sich eines solchen rühmen.« Die Art der Nebeneinanderstellung von Pharisäern und Katholiken beweist, daß Spinoza hier nicht von den alten Peruschim redet. VII, 39 die Pharisäer führen nach der Lehre ihrer Rabbinen die Überlieferung bis auf Moses zurück; VII, 88 Pharisaeorum traditionem . . . bezieht sich auf VII 38 ff., also hier wie dort Überlieferung der Pharisäer statt Überlieferung der Juden; VIII, 4 »Daß Moses der Verfasser des Pentateuchs sei, haben fast alle geglaubt, die Pharisäer sogar so hartnäckig behauptet, daß sie

---

und einmal im Sinne von traditionsgläubigen Juden überhaupt: Sed haec ea qua solent pertinacia Pharisaei credunt). X, 44 das Konzil der Pharisäer; X, 45, wo das Wort Pharisaei zweimal vorkommt, ist einmal von den Pharisäern, die den Kanon zusammengestellt haben, die Rede, das zweite Mal jedoch (»quia ipsi Pharisaei Talmude hoc clare indicant«) sind amoräische Tradenten gemeint und R. Jehuda nom. Rab (Spinoza schreibt dafür irrtümlich Rabi) besonders erwähnt. XII, 28 (zweimal) dieselben Pharisäer wie X, 43: XVIII, 11 die Pharisäer bei Josephus; XVIII, 24 (dreimal) die Pharisäer z. Z. Christi, mit der üblen Nutzanwendung, daß ihr schlechtes Verhalten immer und überall Nachahmung gefunden hat.

jeden für einen Ketzer hielten, der anderer Meinung zu sein schien. Und darum hat Aben Hezra . . . nicht gewagt, seine Ansicht offen auszusprechen.« Hier bedeutet Pharisäer offenbar die traditionsgläubigen Juden. IX, 39 und X, 30 sind die Pharisäer die Vertreter der Meinung, daß die biblischen Randbemerkungen (Qerê und Kethîbh) von den Verfassern der biblischen Bücher selbst hinzugefügt worden seien, ebenso IX, 49 und ähnlich IX, 62: »Die Pharisäer aber beobachten gewissenhaft die bestimmte Größe der Spatien« (der leer zu lassenden Zwischenräume beim Schreiben bestimmter Stellen der Schrift). Adnotatio ad X, 43[1]); Tr. X, 45[2]) XV, 4 wird Maimonides als derjenige bezeichnet, der zuerst unter den Pharisäern offen festgestellt hat, daß die Schrift der Vernunft anzupassen sei[3]). Das Wort Pharisäer kann hier nichts anderes bedeuten als traditionsgläubige Juden. Ebenso auch im Compendium der hebräischen Grammatik c. II und IV (Spinoza, Opera vol. III. ed. Bruder, p. 281 l. 1 und p. 287 l 9 und 11): »Die Pharisäer in ihren heiligen Schriften ahmen abergläubisch den von Esra der althebräischen Schrift vorgezogenen syrischen Schriftcharakter nach.« Und »daher glaube ich, daß sie (die Tonzeichen) nachdem die Pharisäer sich gewöhnt haben, die Bibel in öffentlicher Versammlung zu lesen, zu dem Zwecke eingeführt worden sind, damit die Vorlesung nicht allzu hastig geschehe, wie solches bei den oft wiederholten Andachten der Fall zu sein pflegt. Und aus diesem Grunde überlasse ich die kleinlichen Einzelheiten der Akzentlehre den Pharisäern und den müßigen Masoreten«. Endlich die Stelle im Briefe Spinozas an Burgh (Ep. LXXIV, bei Gebhardt 76) »das ist bei den Pharisäern genau dieselbe Leier« (ipsissima Pharisaeorum cantilena est), wo Spinoza sagen will, daß, was Burgh der römisch-katholischen Religion nachrühmt, die Juden genau so und mit gleichem, ja noch größerem Rechte ihrer

[1]) Siehe S. 156, Anm. 2.

[2]) Siehe daselbst.

[3]) Primus, qui inter Pharisaeos aperte statuit, Scripturam rationi esse accomodandam. Kirchmann z. St. übersetzt unrichtig »welcher annahm, daß die Schrift der Vernunft angepaßt worden«.

Religion nachsagen. Auch hier bedeutet Pharisäer die überlieferungsgläubigen Juden. So ergibt sich aus allen den Stellen bei Spinoza, wo das Wort Pharisäer nicht Peruschim bedeuten kann, übereinstimmend klar, daß darunter die traditionsgläubigen Juden überhaupt, nicht etwa nur die talmudischen oder nachtalmudischen Rabbiner gemeint sind.

Nach dieser Feststellung aber entsteht die Frage: Was hat Spinoza bewogen und berechtigt, für traditionsgläubige Juden Pharisäer zu sagen? Sollte der talmudkundige Spinoza nicht gewußt haben, daß der Name Pharisäer durchaus nicht auf die frommen Juden aller Zeiten anwendbar ist? Ich glaube mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit nachweisen zu können, daß Spinoza die merkwürdige Bezeichnung Pharisäer für traditionsgläubige Juden nicht erfunden, sondern vorgefunden hat. Die Vertreter der Amsterdamer Juden, Vorstand und Rabbinen haben den Behörden gegenüber seit dem Auftreten Uriel da Costas, dem es an Gesinnungsgenossen nicht fehlte, sich als Pharisäer bezeichnet. Auf welchem Wege es dahin gekommen ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

Wir wissen, daß Uriel da Costa und andere Zweifler seiner Art in den Augen der Rabbiner als Sadducäer gegolten haben und mit diesem Namen von Anfang an und immer bezeichnet worden sind. Unter den hinterlassenen Briefen des Rabbiners von Venedig Leon Modena[1]) befindet sich ein von ihm anscheinend für den Vorstand seiner Gemeinde verfaßtes, an die Vertreter der Gemeinde Hamburg gerichtetes Schreiben[2]), einen dortigen Ketzer betreffend. Der Brief ist undatiert, kann aber, wie der Herausgeber nachgewiesen hat, nur aus der Zeit 1616—17 stammen. »Mit Entsetzen haben wir gehört, daß in einem Manne aus Eurer Gemeinde ein Geist sich regt, der wie ein böser Dämon ihn aufscheucht, Irriges auszusprechen gegen die mündliche Lehre und die Worte unserer Weisen. Ob er Sadducäer, Boëthusäer oder Karäer ist: was er eigentlich im Sinne hat, wissen wir

[1]) Blau, Leo Modenas Briefe und Schriftstücke 1905.
[2]) Ebendas., hebr. Teil S. 146 und deutscher Teil, S. 85 ff.

nicht. Genug damit, daß er ein Ketzer und ausgesprochener Leugner ist, da er frechen Trotz bietet den grundlegenden Worten unserer Weisen, auf denen das Gebäude des Judentums in der ganzen Diaspora ruht. Wir haben seine Worte zur Kenntnis genommen, die er brieflich hierher geschickt hat, eine Anzahl von Angriffen und Einwendungen gegen unsere Weisen, ganz wie es ihm in den Sinn gekommen ist, ohne Begründung und Beweisführung. Darauf ist eine wahrheitsgemäße Erwiderung an ihn bereits erfolgt . . . Und nun ist dieses unsere Antwort an Euch, hochgeehrte Herren. Wofern er nach Empfang dieser richtigen und guten Erwiderung sich beruhigt und zufrieden gibt und zur Wahrheit sich bekennt, ist es gut so. Wenn er aber auch dann bei seiner Auflehnung beharrt und hartnäckig bleibt, sprechen wir schon von jetzt ab im Namen des ewigen Gottes Israels und des himmlischen Gerichts den strengsten Bann und Fluch über ihn aus, und auch über jeden, der ihm nachfolgt, gleich ihm Ketzereien zu glauben und zu reden« [1]).

Ich habe anderswo [2]) den Beweis erbracht, daß dieser ungenannte Ketzer, der damals im Hamburg wohnte und von dort aus seine Einwände und Angriffe gegen die Tradition schriftlich nach Venedig gesandt hatte, kein anderer gewesen ist, als Uriel da Costa, der auch nicht erst 1623 in Amsterdam dem Banne verfiel, sondern schon vorher, und zwar 1617—18 in Hamburg und Venedig als Ketzer exkommuniziert worden ist. Das ihn als Leugner der Tradition betreffende Schreiben aus Venedig nennt ihn einen Sadducäer oder Karäer. Leon Modena, der Verfasser des Schreibens, hält die Karäer für reformierte Sadducäer, die gleich den alten Sadducäern die Verbindlichkeit der Tradition, der sog. mündlichen Lehre, leugnen, aber im Unterschiede von diesen sich dazu verstanden haben, den Unsterblichkeitsglauben und was damit zusammenhängt, anzunehmen, weil sie sonst den Haß aller Religionen zu gewärtigen hätten [3]). Uriel da Costa hat

[1]) Den hebr. Text s. bei Blau a. a. O.

[2]) Zfhb XV, 30 ff.

[3]) Siehe Leon Modena, Riti, Venetia 1638, p. 101 ff.

nämlich damals, wie wir aus seinen uns erhaltenen ersten Einwendungen gegen die Tradition[1]) sehen, den Unsterblichkeitsglauben noch nicht ausdrücklich bekämpft, war also in den Augen Leon Modenas entweder ein Sadducäer oder ein Karäer. Als er aber in Amsterdam im Jahre 1623 exkommuniziert wurde, galt er bereits als ausgesprochener Sadducäer, weil er, wie wir aus seiner Autobiographie wissen, damals auch die Unsterblichkeit der Seele leugnete. Als Sadducäer ist er vom Vorstande der Amsterdamer Gemeinde beim Magistrat angeklagt und als solcher von diesem verurteilt und in Strafe genommen werden. Seine Ankläger haben der Behörde gegenüber ohne Zweifel ihren traditionsgläubigen Standpunkt hervorgekehrt und sich im Gegensatze zu den sadducäischen Ketzern als Pharisäer bezeichnet. Ob sie es freiwillig getan oder nicht, ob sie selbst sich oder andere ihnen den Namen Pharisäer beigelegt haben, sei dahingestellt. Sie konnten nicht anders als diese Bezeichnung gut heißen.

Uriel da Costa hatte von dem Augenblicke an, wo man ihn als einen Sadducäer erklärte, alle Ursache, die traditionsgläubigen Juden Pharisäer zu nennen, zunächst gewiß nicht in der Absicht, sie zu beschimpfen, sondern um sie als entschiedene Gegner seiner sogenannten sadducäischen Anschauung richtig zu kennzeichnen. Der Gegensatz von Sadducäer ist und bleibt nun einmal Pharisäer. So braucht da Costa in seiner Autobiographie das Wort Pharisäer und versteht darunter alle überlieferungsgläubigen Juden. Er hat nicht, wie Graetz[2]) meint, die Rabbinen, weil er an die Sprache der Kirche gewöhnt war, Pharisäer genannt, sondern alle Anhänger der traditionellen Richtung mit diesem Namen bezeichnet, weil sie eben damals im Gegensatze zu den damaligen Sadducäern so hießen. Er schreibt[3]): »Ich er-

---

[1]) Leon Modena hat diese Einwendungen da Costas (vermutlich aus dem Portugiesischen) ins Hebräische übertragen und seiner Widerlegung, die er מגן ועזנה betitelte, vorangeschickt. Den Text sowohl der Einwendungen als auch der Widerlegung siehe Geiger, Leon de Modena 1856, hebr. Teil.

[2]) Graetz X[3], 122. [3]) Selbstbiographie, Leipzig 1847, S. 10.

wog ein Buch zu schreiben, worin ich aus dem »Gesetze« selbst die Haltlosigkeit dessen, was die Pharisäer überliefern und beobachten, offen dartun wollte.« Er spricht[1]) von den Weisen der Juden (gemeint sind die Rabbiner, die den Titel Haham führten), »die für die Sekte und die Einrichtungen der verabscheuungswürdigen Pharisäer eifrig kämpfen.« In diesem damals landesüblichen Sinne des Wortes Pharisäer gab er seinem 1624 in Amsterdam erschienenen Buche gegen die Tradition und die Unsterblichkeitslehre die Überschrift »Examen das tradiçoens Phariseas conferidas con à Ley escrita[2]). Daß er in seiner Autobiographie, die er in höchster Erregung unmittelbar vor seinem Selbstmorde geschrieben hat, es sich daneben nicht entgehen ließ, den Namen Pharisäer auch im neutestamentlichen Sinne zur Beschimpfung und Verhöhnung seiner Gegner zu brauchen[3]), ist natürlich. Aber zunächst bedeutet Pharisäer bei Uriel da Costa nichts anderes als traditionsgläubige Juden, und genau so ohne jede gehässige Nebenbedeutung wird einige Jahrzehnte später dieses Wort von Spinoza gebraucht. Man hat eben in christlichen Kreisen den Streit zwischen Uriel da Costa und der jüdischen Gemeinde als einen Kampf zwischen Sadducäern und Pharisäern betrachtet und bezeichnet.

Das Wort Sadducäer (צדוקי) für Leugner der Tradition war unter den Juden von jeher üblich. Gedalja Ibn Jachja schreibt im XVI. Jahrh. von dem Apostaten Abner, einem ehemaligen Schüler des Nachmanides, daß er ein Sadducäer geworden sei[4]). Uriel da Costa wurde, wie bereits erwähnt, von seinem ersten

---

[1]) Ebendas. S. 9.

[2]) Nur der Titel dieses anscheinend völlig vernichteten Buches ist uns erhalten bei Wolf, B. H. IV, S. 774.

[3]) Selbstbiogr. S. 19.; Vide prius, Pharisaee, quid dicas; S. 20: coece Pharisaee; S. 9 mit Hinweis auf Matth. 23, 6 Sapientes isti Judaeorum . . . pro secta et institutionibus destestandorum Pharisaeorum certantes, non sine spe lucri et quemadmodum illis alias bene fuit imputatum, ut primas cathedras in templo primas salutationes in foro habeant . . .

[4]) שלשלת הקבלה Ed. I, 56a: ונעשה צדוקי.

traditionsfeindlichen Auftreten an als Sadducäer bezeichnet. In Amsterdam und Hamburg ist in der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. die Zahl der jüdischen Zweifler, die von Juden und Christen Sadducäer genannt wurden, nicht gering gewesen. Menasseh Ben Israel veröffentlicht in Amsterdam 1636 seine Schrift De Resurrectione mortuorum gegen die Sadducäer seiner Zeit (contra Zaducaeos, wie es auf dem Titelblatte heißt) und schreibt am Schlusse seiner Widmung, daß es Hauptzweck des Buches sei, allen die Einsicht beizubringen, daß in dieser so notwendigen Lehre wir alle gegen die Sadducäer, jene ansteckende Seuche der Seelen und der Staaten, durchaus einig gehen müssen (ut cuncti intelligant, in doctrina hac tam necessaria omnes nos contra Zaducaeos, animarum, et Rerumpublicarum pestes, penitus convenire). In dieser Schrift werden die Meinungen und Argumente der zeitgenössischen »Sadducäer und Atheisten« [1]) bekämpft zu denen Uriel da Costa in erster Reihe gehörte[2]). Die Zusammenstellung von Sadducäern und Atheisten ist sehr bezeichnend, da es als ärgster Schimpf galt, ein Atheist genannt zu werden. Selbst Spinoza, der immer auf die Wahrung seelischen Gleichgewichts bedachte, regt sich darüber nicht wenig auf, daß er des Atheismus bezichtigt wird. Er nennt die Sache der Atheisten eine »grundschlechte« und bezeichnet den Vorwurf des Atheismus als eine arge Beschimpfung. »Denn Atheisten streben ja gewöhnlich übermäßig nach Ehren und Reichtümern[3]).« Ohne Zweifel sind die Leugner der Tradition von ihren Gegnern als Atheisten hingestellt worden. Auch in der lateinischen Dedicatio des 1651 in Amsterdam erschienenen Werkes נשמת חיים, De Immortalitate

[1]) Das. S. 45. Argumenta Zaducaeorum et quorundam atheorum pro mortalitate animae; S. 48 Atque haec summa est opinionis Zaducaeorum et atheorum, praecipuaque argumenta; S. 90 hominibus Atheis et Zaducaeis, qui negant ex lege divina posse probari animi immortalitatem; S. 91 Zaducaei et cum his athei nonnulli, inquiunt; S. 102 Zaducaei et athei adferunt.

[2]) Siehe Perles in Monatsschrift 1877, S. 195, Anm. 1.

[3]) Spinoza, Brief an Jacob Ostens.

Animae an Kaiser Ferdinand III. schreibt der Verfasser, Menasseh Ben Israel, als ersten Grund seiner Widmung, daß der im Buche behandelte hochbedeutende Stoff, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, ein überaus notwendiger Gegenstand sei für dieses Jahrhundert, in welchem die Meinung Epikurs bei vielen herrschte, die sowohl an der Religion als auch an der Unsterblichkeit der Seele gleicherweise zweifeln und, während Gott sie in seinem Ebenbilde geschaffen hat, sich selbst den Tieren gleich setzen[1]). Dieselbe Klage über um sich greifende Ketzereien findet sich auch in der hebräischen Vorrede zu diesem Buche und in T. 1 Abschnitt 16 wiederum ein Hinweis auf die Sadducäer und Epikuräer (d. h. Atheisten), die er zum Schweigen bringen will[2]).

Zu gleicher Zeit aber und mit gleichem Rechte wie der Name Sadducäer in Hamburg und Amsterdam für die Leugner der Tradition üblich wurde, kam folgerichtig auch der Name Pharisäer zur Bezeichnung der traditionsgläubigen Juden auf. Wir haben ein vollgültiges Zeugnis dafür, daß dieser Name in diesem Sinne im XVII. Jahrhundert in christlichen Kreisen geläufig war. Der judenfeindliche Hamburger Pastor Johannes Müller schreibt in seinem Buch Judaismus, gedruckt in Hamburg 1644, von den Sekten der Juden[3]): »Welche unter diesen Sekten noch übrig. Phariseer sind noch unter den Juden, und findet man etliche dieser Sect zugethan in diesen Landen, welche nicht allein Mosis, sondern auch der Rabbinen Gesetz wollen vollkömmlich halten, und dadurch selig werden. Die Sadduceer haben sich auch meisten Theils verlohren, doch sollen in Welsch-Land und Türckey noch etliche übrig seyn. Gewiß ist es, daß unter den Hispanischen Jüden noch Sadduceer seyn. Bekant ist Uriel Jurista Hebraeus

---

[1]) Das.: »res perquam necessaria huic seculo, in quo Epicuri sententia regnat inter multos, qui et de religione, et de animae immortalitate pariter dubitant, et cum Deus eos ad sui imaginem condiderit, se ipsos bestiis aequales reddunt«.

[2]) Ebendas. S. 43a ויסכר פי דוברי שקר מהצדוקים והאפיקורוסין אשר לבדם האלהים והמה בהמה להם.

[3]) Müller Jo. Judaismus oder Judenthumb, S. 71.

. . . Sonsten ist eine hefftige Feindschaft zwischen den Sadduceern und Phariseern . . . Als vorgedachter Uriel Jurista ein Sadduceer dieses Orthes sich auffgehalten, haben die andern Juden, als welche der Phariseischen Secte zugethan seyn, ihn eyferig verfolgt.« Die christlichen Behörden in Amsterdam, die in den Streit zwischen Uriel da Costa und der jüdischen Gemeinde hineingezogen worden sind, haben sich dabei des Namens Pharisäer bedient, und zwar ohne diffamierende Nebenbedeutung, nur zur Bezeichnung der traditionsgläubigen Juden, und diese mußten wohl oder übel zugestehen, daß der Name Pharisäer ihre Stellung im Kampfe der Glaubensmeinungen ebenso zutreffend wiedergab [1]), wie der Name Sadducäer den gegnerischen Standpunkt. So hat sicher auch Spinoza, wo er statt Juden Pharisäer sagt, seinen Worten keine giftige Ironie beimischen, keine scharfe Spitze hinzufügen wollen. Pharisäer bei Spinoza bedeutet nichts anderes als Anhänger der jüdisch-religiösen Überlieferung, und nicht in christlichen Kreisen, sondern unter den spanischen Juden ist dieser eigenartige Gebrauch des Wortes Pharisäer entstanden, der, wie er infolge von tiefgehenden Religionsstreitigkeiten aufgekommen, so auch zugleich mit diesen wieder verschwunden ist.

[1]) Siehe Menassch Ben Israel, De termino vitae (Amsterd. 1639), S. 19: secta Pharisaeorum, ex qua nos esse lubenter agnoscimus.

Joseph Jonas Theomim-Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742—1745), und seine Zeit.

Von **Majer Balaban**-(Lemberg).

(Schluß)

Anhang I.

Die Schulden der Krakauer Gemeinde im Jahre 1719.

Die vom König August II. eingesetzte Kommission stellte die Schulden der Krakauer Judengemeinde in den Jahren 1719—22 folgendermaßen zusammen:

I. Geistliche Gläubiger:

Jesuiten in Krakau	Fl. 143225
„ in der Provinz Kleinpolen	47200
„ in Krosno	5000
Convent Corporis Christi	31000
„ in Wolbrom	16000
Die Kirche Johannis des Täufers in Krakau . . .	1200
Der Probst der Kirche in Wojskowice	1000
Kirche in Olkusch	3000
Dominikaner zur Drei-Einigkeit in Krakau . . .	17000
Spital zum Heiligen Geiste „ „ . .	7000
Dom in Krakau (Wawel)	3000
Domkapitel	10000
Poenitentiarii des Doms in Krakau	3300
Spital zu St. Martin „ „	1600
Kirche zu St. Michael am Wawel	1000
Mariendom	10000
Augustinianer der Provinz Polen	6700
„ in Rawa	6700
„ zur hl. Katharina in Krakau . . .	14400
„ in Olkusch	19200

Mönche in Gródek bei Krakau	Fl. 3000
Eremiten zu St. Paulus am Kasimir	1000
Dominikaner nehmen vom Judenfriedhof	15
zusammen macht die Schuld	Fl. 346240

wofür die Gemeinde 200 Fl. die Woche, somit circa 3% durch 50 Wochen d. i. 10000 Fl. zahlt.

II. Weltliche Gläubiger:

Der Wojewode von Posen	Fl. 13756
Hubicki	6000
Successores Czeczkiewicz	3351
„ Laskewianenses	1485.12
„ Wiśniewiecki	15660.20
Nobilis Fulajewicz	57168.12
Pater Wosinski	1000
Der Kastellan von Oświęcim	500
Der Gemeinderat von Krakau	590
Nobilis Reczyńska	4100
Piskalski	9955
Successores nob. Mikulinski	1820
dem Kastellan (?)	2250
Nobilis Domoslawski	400
„ Burzynski	60
„ Rogazowicz	1744
Magnificus Czerny	3000
„ Morski	7435
„ Ozarowski	5934
„ der Starost von Sieradz	8125
„ Martin Lusocki	2000
„ Komecki, der Burggraf des Schlosses in Krakau	1000
„ Zabawski	2000
Successores des Bürgers Martin Koński	2700
Magnif. Morsztyn	8000
Nobilis Sadowski, succ. des Nowakowski	325
Bürger Foritani, Ratsmann in Krakau	1773.10

Nobilis Woliński	6000
„ Woznicki	600
Der Starost von Belz	1500
Zielinski	4000
Societas Jesu der Provinz Kleinpolen	17960
Bürger Loff	25000
Magnif. Mir generalis	5000
„ Cienski, subtesaurarius von Sieradz . . .	5000
Bürger Markiewicz, Ratsmann in Jaroslau	1200
Nobilis Zaborski	4000
Successores des Bürgers Koss	300
Infidelis (Jude) Lewko Chocz	9510
Magistratus Cracoviensis	24
„ Casimiriensis	1
Zusammen weltliche Gläubiger	292287
dazu geistliche Gläubiger	346240
zusammen	588527

Von den geistlichen Schulden zahlen die Juden durch 50 Wochen die Zinsen
circa 3% d. i. 200 Fl. 24 Groschen die Woche, also jährlich 10000 Fl.
von den weltlichen
circa 5% d. i. 202 Fl. 9 Gr. d. i. rund 10150 Fl.
20150 Fl.

(Originaldokument im Archiv der isr. Gemeinde Krakau, Abschrift im Landesarchiv Relationes castrenses 174 pg. 456—471).

Anhang II.

Die Hoffaktoren.

Ernennungsdekret für Zodek Isaakowicz, d.d. Warschau, 9. Juli 1672.

(Relationes castr. crac. Tom. 100, pg. 22)

Michael Dei gratia Rex Poloniae, magnus dux Litvaniae etc. commendatum habentes Zodek Isaakowicz Judaei casimirensis ad Cracoviam multo rerum usu et praxi acquisitam peritiam . . .

ipsum in patrocinium et protectionem Nostram Regiam assumimus et accipimus, eundem in numerum factorum Nostrorum referimus, cooptamus, adscribimus et connumeramus praesentibus litteris Nostris, dantes, concedentes eidem plenariam et omnimodam potestatem, in Regno dominiisque, civitatibus Regni Nostri omnibus atque circa curiam Nostram commorandi, mercimonia sua, cuiusquis nominis, tituli et speciei . . . exercendi, aliaque negotia honesta et licita tractandi et peragendi, omnibus deinde juribus et libertatibus, quibus allii factores Nostri de jure et consuetudine gaudent, gaudendi utendique. Eximimus preterea hunc factorem ab omnibus judiciis et officiis regni Nostri, tantummodo Nostrae marszalkorumque Nostrorum jurisdictioni subicimus, ita coram nullo alio praeterquam Nostro Marszalkorumque Nostrorum judicio in omnibus causis et actionibus judiciariis (fundi nihilominus et contractus exceptis) comparere, stare, respondere teneatur . . . etc.

Zodek, Sohn Isaaks, war Schwiegersohn des Hirsch Poczt (Rel. castr. 99, pg. 102) und erhielt zusammen mit seinem Schwiegervater am 18. XI, 1670 ein Moratorium; wie es scheint, befand er sich damals in schlechten Verhältnissen. Zodek ist Stammvater der Familie RZP. רצ״פ, was ich als ר׳ צדוק פרנס auflöse. Dieses Cognomen finden wir auf dem Grabstein seines Enkels Selig Zodek (siehe Bd. 60 u. 66), welcher am 28. Tammus 1747 gestorben ist פה נטמן איש ישר ורך בשנים האלוף . . . כהר״ר צדוק בהאלוף הראש והקציו מוה״ר זעליג רצ״פ.

Siehe Friedberg: לוחות זכרון S. 70, wie auch auf dem am Ende desselben Jahrhunderts, im Jahre 1786 in Krakau gegen die Chassidim geschleuderten Bann. Unter den Vorstehern, die den Bann unterschrieben, finden wir einen מנחם נחום רצ״פ (Friedberg a. a. O. S. 41).

Was die Institution der königlichen Hoffaktores betrifft, so finden wir in jener Zeit sehr viele Juden, die diesen Titel führten. Besonders hatte König Sobieski sehr viele Juden zu seinen Faktoren ernannt. Wie es scheint, hatte dieser Titel nichts mit dem Hofe zu tun, sondern war eine Schutzform vor Willkür verschiedener Behörden. So finden wir, (Rel. castr. crac. 90, pg.

109–11), daß König Johann Kasimir am 5. Oktober 1662 den Juden Baruch Markiewicz (Sohn Mordechais) als seinen Servitor (vor dem Juden Joseph Włochowicz = Italiener) in Schutz nimmt. Über Włochowicz und die ganze sephardische Gemeinde in Krakau siehe Balaban: *Geschichte der Juden in Krakau und am Kasimir* Bd. I, S. 220—28. Joseph Włochowicz war ein Sohn Salomos. Sein Testament finden wir in den Acta palatinalia crac. Bd. III, S. 891—4. Im Jahre 1668 (Rel. castr. 95 A., pg. 166) finden wir in Krakau einen Hoffaktor Feibuś Lewkowicz aus Wodzisław, der mit dem Baron Kolonna in Oels einen Rechtsstreit hatte. Im Jahre 1672 (Rel. castr. 100, pg. 26) sehen wir einen Juden Grossmann als Hoffaktor.

Am 10. Juni 1675 ernennt Johann III. den Juden Joachim Pacanowski »dignum usui aulae Nostrae judicantes . . . in numerum servitorum nostrorum assumimus«. (Rel. castr. 101 B., pg. 647). Am 26. Oktober 1676 erinnert der Judenrichter Andreas de Skrzynno Dunin Korwicki, daß der König den Pacanowski zum Hoffaktor ernannt habe; dasselbe tut auch der Wojewode von Krakau, wobei er bemerkt, daß Pacanowski nur dem Marschallgericht Rede zu stehen habe und von der Gemeinde zur Ausstellung irgend welcher Wechsel nicht gezwungen werden dürfe (Rel. cast. 112, pg. 1049). Am 15. April 1676 ernennt Johann III, zu seinem Hoffaktor den Krakauer Juden Benas Abrahamowicz, (Rel. castr. 103, pg. 555), am 16. April desselben Jahres den Juden German (Hermann) Salomonowicz (Rel. castr. 103, pg. 1721), am 20. September 1677 den Juden Pesach Lewkowicz (Rel. castr. 105, pg. 451), am 6. Oktober 1678 den Juden Abraham Nasanowicz Rebes (Rel. castr. 107 B., pg. 2233).

Ein wirklicher Hoffaktor in eigentlichem Sinne des Wortes war der bekannte Bezalel Ben Natan — (siehe Buber: *Kirja Nisgaba* S. 19, Nr. 54), der den stolzen Titel: »Bezal Jakobus Teloneator sanctae regiae Majestatis et Reipublicae, administrator in Russia« führte und dessen »Residenz« in der Lemberger Steuerkammer gewesen ist. Wir finden in den Krakauer Relationes castr. mehrere Quittungen, die er ausgestellt

hat. So quittiert er in Jarosłau am 29. November 1693 (Rel. castr. 120, pg. 2340) dem Superintendanten der kleinpolnischen Zölle über alle Rechnungen und Summen. Ein andermal stellt er eine derartige Quittung für die Pächter der Zollkammern in Horodenka, Śniatyn, Czarnobyl und Łuck aus (Lemberg am 4. Januar 1688 Rel. castr. crac. 119, pg. 1492) Die Form der von ihm ausgestellten Urkunden entspricht vollkommen dem Kanzleistyl der höheren Amtsstellen (Jakob Bezal, Administrator der Kronzölle Sr. Majestät des Königs, tue kund und zu Wissen usw.) Über ihn berichtet (Schudt-Jüdische Merkwürdigkeiten Bd. I, S. 214) eine lange Geschichte, die in der damaligen polnischen Welt erzählt wurde, nämlich daß Bezal beim Reichstag zu Grodno (1693) angeklagt wurde, er habe den Staatsschatz beraubt und die christliche Religion beleidigt. Wir finden dort auch ein Schmähgedicht auf diesen Juden, welches Tenzel aus dem Polnischen ins Lateinische übertragen hat. Bezal starb im Jahre 1696 (Epitaph bei Buber a. a. O. S. 20.)

Anhang III.

Dr. Aron Calahora und seine Familie.

Über die Kalahoras oder Kalifaris (Calvari) habe ich in meinem Aufsatz: Italienische und spanische Ärzte am Hofe der polnischen Könige in Krakau (Heimkehr, Czernowitz, 1912) geschrieben. Hier bemerke ich nur, daß der Ahnherr dieser Familie Dr. Salomo Calahora Hofarzt der Könige Sigismund August und Stephan Batory gewesen ist, und, wie es scheint, mit R. Moses Isserles in regem Gedankenaustausch gestanden hat. (Siehe Graetz IX, 566). Kaufmann: (Gesammelte Schriften III, 279) weist darauf hin, daß Salomo vielleicht ein Schüler Brasavolas in Ferrara war. Die beiden Ernennungsdekrete für Salomo habe ich in meiner Geschichte der Juden in Krakau aus Lachsens: »Chronik der Krakauer Ärzte im XVI. Jahrhundert« abgedruckt. (S. Bd. I, S. 144, und den Stammbaum der Kalahoras a. a. O. S. 146).

Salomo starb im Jahre 1596 und hinterließ vier Söhne und eine Tochter. Von seinem Sohne Moses (starb 1622) stammt die Krakauer Linie der Kalahoras, die sich nachher Kolhary nannte und im Jahre 1834 mit Isak Aron Kolhary erlosch. Es blieb die weibliche Linie, die den Namen Löbenheim trägt. Von Salomos Sohn, Israel Samuel, Verfasser des ישמח ישראל, stammt die Posener Linie, die bis heute in den Calvari und Landsbergs lebt. Aus der Posener Linie stammte der bekannte Märtyrer: Arje Loeb ha-Darschan, der im Jahre 1736 zusammen mit dem Syndikus der Posener Gemeinde, Jakob, Sohn des Pinchas, den Folterqualen erlag (Siehe: Balaban: Zur Geschichte der Juden in Polen. Wien, 1915, S. 58—61). Ausführlich werde ich über diesen Prozeß in dieser Monatschrift berichten und die Literatur und die Belege dazu beibringen.

Die Krakauer Linie der Kalahoras hatte auch ihren Märtyrer, nämlich einen Enkel Moses und Urenkel Salomos: Mattitjahu b. David. Vater und Sohn waren Apotheker. Die Einzelheiten des Prozesses habe ich in meinem oberwähnten Aufsatz in der »Heimkehr« gebracht, hier will ich nur eine zeitgenössische Notiz aus dem Theatrum Europäum (abgedruckt bei Schudt Jüdische Merkwürdigkeiten Bd. II, S. 300) wiedergeben, da dort der Name des Märtyrers nicht angegeben wird. »Anno 1663, unterfing sich zu Krakau in Polen ein Jud mit einem Dominikanermönch zu disputieren, goß aber dabei gar erschrickliche Worte wider die Gottheit Christi aus, ja warf solche Lästerworte auch hernach schriftlich ins Kloster hinein, deswegen wurde er eingezogen und zu Tode verdammt. Da er aber an das Tribunal appeliert, wurde er sofort sammt den Ältesten der Juden vor selbiges gestellt. Die Studenten aber aus Eifer fielen unterdessen die anderen Juden an, machten etliche derselben nieder und verwundeten viele. Des Nachts stürmten sie die Judenstadt, plünderten bei 120 Häuser aus. Dazu mußten ihnen die Juden, um Frieden zu haben, 4000 Fl. geben und angeloben, daß sie für die Anheber des Tumultes bei dem Rektor bitten wollten, daß sie ungestraft blieben. (Teatrum Europäum, Tom IX, Fol. 995 b).

Soweit Schudt und seine Quelle. Die Akten (im Fascikel Nr. 55, Blatt 481—6) der gräflich Ossolinskischen Bibliothek in Lemberg sprechen deutlicher über die Sache. Servatius Hebelli war Prediger bei den Domnikanern in Krakau und führte Gespräche mit Matitjahu Kalahora. Als er eines Tages über die Mutter Gottes zu sprechen begann, wollte ihm Matitjahu keine Antwort geben und versprach ihm schriftlich darüber zu antworten. — So lesen wir im Anklageakt. — Als daher nach einigen Tagen ein Zettel mit Blasphemien gegen die Mutter Gottes im Chorstuhl Hebellis gefunden wurde, »da wußte derselbe sofort, der Jude habe den Zettel geschrieben«. Daraufhin wurde Mattitjahu verhaftet und vom Grodgericht in Krakau zum Feuertode verurteilt. Eine Appellation an das Reichstribunal verschlimmerte noch die Sache. Mattitjahu wurde samt dem greisen und erblindeten Rabbiner R. Josue Heschel, dem Judensyndikus Abraham und dem getauften Juden Hieronymus Rubinkowski nach Piotrków geschleppt und hier am 13. Dezember 1663 unter furchtbaren Qualen verbrannt. Er wurde auf ein Gerüst gestellt, wo ihm vom Henker die Lippen abgerissen wurden, dann legte man ihm den Zettel in die Hand und sengte die Hand mit dem Zettel ab. Nachher wurde ihm die Zunge ausgerissen, und erst dann wurde der halb Tote am Rabenstein verbrannt.

Mattitjahu hinterließ einen Sohn, den Michael Apotheker, und dieser hatte zwei Söhne, Dr. Menachem Mendel und unsern Dr. Aron, oder, wie er genannt wurde, Dr. Aron Michałowicz.

Dr. Aron Kalahora war der erste Jude, der sich von der Krakauer Akademie prüfen ließ. Laut Statut der Akademie durfte kein Jude dort inscribiert werden, daher tragen sämtliche Zeugnisse einen privaten Charakter.

I. Observata peritia et exacta diligentia Aronis Michaelis Kolhary in praeparatione medicamentorum, eorumque praesciptione, tum quoque visa ejus sedula circa praxim medicam observatione ac studio variorumque morborum curatione peritum existimo in arte sua, eique praesens testimonium concedo.

Datum Cracoviae die 20. Aprilis 1723 anni.

Hiacintus Łopacki med. Dr.

Onufris Bonfiglii phil. et med. Dr. idem confirmo. L. S.

II. Am 21. März 1724 lesen wir dasselbe Zeugnis, nur mit anderen Unterschriften: Martinus Kurowski sacrae teologiae Doktor et Professor, ecclesiae Sti Floriani Decanus, Studii generalis Universatis cracoviensis rector.

III. Magister Johannes Lukini, utrius juris Dr. et Professor, Ecclesiae catedralis cracoviensis canonicus . . . contubernii regii jagellonici provisor, studii almae Universitatis rector, omnibus et singulis . . . quia nos visis et lectis testimoniis variorum doctorum medicinae super observata peritia et exacta diligentia Aronis Michaelis Colhari in praeparatione medicamentorum eorumque praescriptione testimonium cum protectione nostra ubivis locorum tam intra moenia urbis metrop. cracoviensis, quam extra proficiscenti extradendum esse duximus, prout extradimus per praesentes. In quorum fidem has litteras testimoniales supscripsimus, sigillo rectorali communiri fecimus.

Datum Cracoviae in collegio juridico 13. Augusti a. D. 1727.

Johannes Lukini

(Alle drei Zeugnisse Rel. castr. crac. 178 (710), pg. 1509—10).

Dr. Aron Kalahora war Hausarzt bei den angesehensten polnischen Großen. Sie nahmen ihn auch gegen die Übergriffe der Gemeindevorsteher in Schutz, in deren Mitte er übrigens, wie wir gesehen haben, oftmals saß. So erteilte ihm am 14. April 1746 der Krakauer Starost Karl Gonzaga Graf Myszkowski ein Privilegium, »nachdem er gesehen hat, daß Dr. Aron der Jude und Bürger nicht nur in arte medica, sondern überhaupt ihm und seinem Hofe als utilis et necessarius sich erwiesen hat. Er nimmt ihn in seinen Schutz, damit demjenigen, der omnibus prodesse, nemo nocere intendat, besonders damit er durch die Schulden der Gemeinde von keinem Gläubiger verfolgt oder unterdrückt werde« (Rel. castr. 174, pg. 1711).

Ein ähnliches Zeugnis erhielt Dr. Aron Kolhary am 31. Dezb.

1746 vom Dekan der Katedralkirche in Krakau und Unterschatzmeister Michael Wodzicki, der »mit Rücksicht auf die umfangreiche Praxis sowohl bei gemeinen Leuten wie auch beim Adel den ausgezeichneten Arzt in seine Protektion nimmt und ihm besonders gegen die impetitiones der Vorsteher und Steuereinnehmer der Krakauer Judengemeinde seinen Schutz verleiht, damit er zum Wohl der Menschheit seinen Pflichten ungestört obliegen könne.«

Am 12. Juni 1750 erteilte ihm der König einen Schutzbrief »litteras protectionales . . . ut sub Nostra protectione omnibus juribus, quibus exteri sub hac protectione existentes, seu jure, seu consuetudine gaudent et fruuntur, gaudere et frui possit ad extrema vitae suae tempora. . .» (Rel. castr. 181 (713), pg. 1875).

Dr. Aron war verheiratet mit Malka und hinterließ einen Sohn, der ebenfalls Arzt war. Er hieß Dr. Mendel Kolhary, und gegen ihn wie auch gegen seine Mutter führte im Jahre 1779 Christian Großman Zapolski, der königliche Sekretär, wegen einer Summe von 200 Dukaten Klage (Rel. castr. 210, pg. 2597). In demselben Jahre starb Dr. Mendel und liegt auf dem alten Friedhof in Krakau begraben (Friedberg, Luchot Sikkaron, S. 76).

Lazarus Bendavid.

Seine Stellung zum Judentum und seine literarische Wirksamkeit.

Von **Jacob Guttmann.**

(Schluß)

Neben seiner allgemein wissenschaftlichen Tätigkeit, auf die wir im Weiteren noch zurückkommen werden, hat sich Bendavid andauernd auch mit wissenschaftlichen Forschungen auf dem Gebiete des Judentums beschäftigt. Im Mittelpunkt seiner Studien standen: »Untersuchungen über den Pentateuch«, von denen der historische Teil im Jahre 1812 schon ziemlich vorgerückt war[1]) und deren Veröffentlichung er noch im Jahre 1823 plante[2]). In seinem Nachlaß finden sich mehrere Recensionen dieses Werkes, das er aber doch zu keinem endgiltigen Abschluß gebracht hat.

[1]) Religion der Hebräer vor Moses (1812), Vorrede.

[2]) Zunz, Zeitschrift S. 500. In Bendavids Nachlaß findet sich die undatierte Kopie eines an den Verlagsbuchhändler Hofrat Parthey gerichteten Briefes, in dem er diesem, in dessen Verlage er schon im Jahre 1801 eine Schrift hatte erscheinen lassen, eine bis zur Ostermesse des Jahres 1822 fertig zu stellende Sammlung von Abhandlungen anbietet, deren zweite den Titel führt: »Vergleichung des 5. Buches mit den vier vorhergehenden«. Von dieser Abhandlung, die im Nachlaß noch vorhanden ist, sagt er: »Ein Werk, an dem ich so zu sagen, seit meiner frühesten Jugend arbeite, und von welchem meine Abhandlungen: Über die Religion der Hebräer vor Moses und über die Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders nur abgefallene Splitter sind. In demselben werden die Bemühungen der talmudischen und jüdischen Kommentatoren zur Herstellung der Harmonie zwischen beiden verglichenen Büchern beigebracht. Ich glaube nicht, daß ich es erst zu sagen brauche, wie wichtig diese Untersuchung für die ältere Geschichte ist, und ohne Stolz darf ich behaupten, daß niemand vor mir die Vergleichung auf eine so unbefangene und vollständige Weise angestellt noch benutzt habe, was von jüdischen Gelehrten in diesem Fache geleistet worden ist.«

Einzelne Ergebnisse dieser Untersuchungen hat er im Laufe der Jahre in verschiedenen Zeitschriften oder auch in besonderen Schriften veröffentlicht. Die erste Arbeit auf diesem Gebiete war eine Abhandlung über den Vers 1. Mos. 3, 16: »Und er soll dein Herr sein«, in der er der Ansicht entgegentritt, daß in diesem Bibelwort der Frau eine dem Manne gegenüber untergeordnete Stellung zugewiesen werde, was er durch eine auf philosophischer Grundlage beruhende künstliche Deutung zu beweisen sucht[1]. Dieser Arbeit folgte eine Abhandlung unter dem Titel: »Über die innere Einrichtung der Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Elektrizität. An Herrn Hofrat und Professor Lichtenberg in Göttingen[2]«. Mit großem Scharfsinn sucht B. hier den Nachweis zu führen, daß die Bundeslade ein elektrischer Apparat gewesen sei, dem der nur durch einen Vorhang von ihr getrennte Leuchter als Konduktor gedient und der den Zweck gehabt habe, einen elektrischen Funken zu erzeugen, der sich auf den gleichfalls vor dem Vorhang stehenden Altar entlud und das auf ihm aufgeschichtete Opferholz entzündete. Dem Einwand, daß die Entdeckung der Gesetze der Elektrizität einer viel späteren Zeit angehöre, begegnet er mit der Bemerkung, daß wir nicht berechtigt seien, weil wir nicht wissen, wie weit es die Vorwelt in der Naturkenntnis gebracht habe, ihr alle Kenntnis derselben abzusprechen. Was Chaldæa, Babylon und Aegypter wußten, davon haben wir keinen Begriff mehr, weil ihre Weisheit unter der Asche der alexandrinischen Bibliothek vergraben liege[3]. Noch 26 Jahre später kommt er auf diesen wunderlichen Einfall zurück[4], in dem sich der Geist der in jener Zeit herrschenden rationalistischen Schriftauslegung getreu wiederspiegelt. Den Untersuchungen über den Pentateuch entstammen wohl auch die Abhandlungen: »Über die Absicht des Jobeljahres«[5] und: »Über das mosaische Verbot

[1]) Berlinische Monatsschrift B. 28 (1796), S. 354.

[2]) Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks. Jahrgang 1797, II. Band, S. 328, 341 und Nachtrag das. S. 525—528.

[3]) das. S. 331. [4]) Zunz, Zeitschrift S. 500.

[5]) Archiv der Zeit 1798, II. Band, S. 144—161.

des Zinsennehmens[1])«. Eine Abhandlung über das Verbot des שעטנז, das er als ein Byssusgewand erklärte, und dessen Verbot er als ein Luxusgebot auffaßt, bezeichnet er selber als »Ein Fragment aus meinem Werke über den Pentateuch«[2]). Einen größeren Ausschnitt aus diesem Werke bildet die Schrift: »Über die Religion der Hebräer vor Moses«. Mit dieser Schrift hat es die folgende Bewandtnis. Am 2. Januar 1812 hatte B. in der philomatischen Gesellschaft einen Vortrag unter demselben Titel gehalten[3]). Da dieser Vortrag in jüdischen und in christlichen Kreisen großes Aufsehen erregte und auch in öffentlichen Blättern angegriffen wurde, entschloß sich B., obschon es ihm widerstrebte, »einzelne Abhandlungen (aus den Untersuchungen über den Pentateuch) aus dem Zusammenhang herauszureißen und sie, ohne Schutz und Wehr, in die Welt zu schicken, gleichsam um sich in derselben, wie Abenteurer, etwas zu versuchen und ihr Glück zu machen[4])«, den Vortrag weiter auszuarbeiten und ihn der Öffentlichkeit zu übergeben. Beim Lesen dieser Schrift begreifen wir den Anstoß, den manche der Hörer an dem Vortrag genommen hatten. Die Schrift bietet eine nicht ohne Geist durchgeführte, aber überaus phantastische, auf Grund der damaligen noch sehr mangelhaften Kunde von den religiösen Vorstellungen der alten Ägypter und abenteuerlicher Etymologien sich aufbauende Darstellung der religiösen Anschauungen der Hebräer in der mosaischen und vormosaischen Zeit dar. Sie unterscheidet drei Stufen der Religion oder Gottesanschauung bei den Hebräern: 1) die erst durch Moses eingeführte, den höchsten Spiritualismus

[1]) Aus den bei A. Bron in Hamburg erschienenen Aktenstücken VII. Heft, abgedruckt in der Zeitschrift Sulamith I, 2, S. 226 – 228.

[2]) Sulamith III, 2 (1811) S. 1—8.

[3]) Auch der Philologe und Theologe Bellermann, Direktor des grauen Klosters, zu dem Bendavid freundliche Beziehungen hatte, hat dem Vortrag beigewohnt. Vgl. den an ihn gerichteten Brief Bendavids in Ludwig Geigers Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland B. IV, S. 77.

[4]) Vorrede zu Bendavids Schrift »Über die Religion der Ebräer vor Moses«.

darstellende, welche die Ägypter mit dem Gottesnamen Menes oder Pan (Unitas), die Hebräer mit den Gottesnamen יהוה bezeichneten, 2) den Zebakthismus, die Zusammenfassung der Naturkräfte, bei den Ägyptern unter dem Gottesnamen Isis, bei den Hebräern unter dem des אל שדי auftretend und 3) die unterste Stufe, den Dualismus, bei den Ägyptern in Osir und Tirap, bei den Hebräern in den תרפים Labans sich darstellend. Aus den Untersuchungen über den Pentateuch ist auch die Schrift über den jüdischen Kalender hervorgegangen[1]). In der Vorrede zu dieser Schrift bemerkt B.: »Die Frage, die er sich bei seinen Untersuchungen über den Pentateuch zum Lösen vorlegte: Wann fängt in der alten Geschichte der Juden die Zeit der Geschichte an — diese Frage wurde nie allgemein und deutlich ausgesprochen, und selbst in einzelnen Fällen immer als verdächtig bei Seite gelegt. Darum kam es denn auch wirklich so, wie es kam! Weil man Alles retten wollte, verdarb man Alles: und weil vereinigt aussehen sollte, was sich nicht vereinigen ließ, machte man das Helle dunkel und das Dunkele so finster, daß nun dem Forscher, der nicht durch Witz andere blenden, sondern sich selbst aufklären will, nicht so viel Licht übrig bleibt, um in diesem schauerlichen Irrsale sicheren Fußes fortzuwandern, geschweige einen baldigen Ausgang aus demselben hoffen zu können«. Die in dieser Schrift aufgestellte Theorie des jüdischen Kalenders hat bei nicht jüdischen Mathematikern große Anerkennung gefunden[2]), ist aber von jüdischen Chronologen, so z. B. von dem bekannten Meier b. Moses Kornick, auf das Entschiedenste bekämpft worden[3]). Als letzte Veröffentlichung aus diesem Gebiete ließ Bendavid unter dem

---

[1]) Zur Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders, aus den Quellen geschöpft. Berlin 1817.

[2]) Wie aus einer im Nachlaß vorhandenen Kopie eines Briefes vom 18. März 1817 hervorgeht, hat er die Schrift auch dem berühmten Mathematiker Gauß in Göttingen vorgelegt. Bei einer etwaigen Besprechung in den Göttinger Gelehrten Anzeigen bittet er um die Berichtigung eines Druckfehlers und eine kleine Ergänzung.

[3]) Vgl. S. 39 Anm.

Titel: »Über geschriebenes und mündliches Gesetz« das erste Kapitel seiner Untersuchungen über den Pentateuch erscheinen. Mit dieser und einer ihr vorangehenden Abhandlung war B., einer der letzten Vertreter der Berliner Aufklärungsperiode, mit dem Manne in Verbindung getreten, der dazu berufen war, eine neue Entwicklungsperiode in der Geschichte des jüdischen Geisteslebens einzuleiten, mit Leopold Zunz, dem Begründer der modernen Wissenschaft des Judentums. Als Zunz das erste Heft der von dem Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden herausgegebenen und von ihm redigierten Zeitschrift Bendavid zusandte, dankte ihm dieser in einem vom 14. März 1822 datierten Schreiben für diese Zusendung und bot ihm als Beitrag für diese Zeitschrift eine Abhandlung: »Über das Philosophem vom Messias nach den Kabbalisten« an[1]). Zunz hat diese Abhandlung unter dem etwas veränderten Titel: »Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias (nach Maimonides und den Kabbalisten)« in seine Zeitschrift aufgenommen[2]) und ihr dann noch die andere Abhandlung: »Über geschriebenes und mündliches Gesetz« folgen lassen[3]). Die Abhandlung über den Messiasglauben ist durch eine Bemerkung des berühmten Orientalisten Silvester de Sacy[4]) veranlaßt worden, »daß nämlich der Jude, für den die Lehre von einem künftigen Messias kein wesentlicher Glaubensartikel mehr, keine ihm teure Eigentümlichkeit sei, aufgehört habe, Jude zu sein«. Die Abhandlung bekundet einen völligen Mangel an historischem Sinn und an einem wirklichen Verständnis für das Wesen des Messianismus als einer der Grundanschauungen des Judentums, mit dem dieses, wie de Sacy ganz richtig bemerkt, steht und fällt. Auf Grund kabbalistischer Anschauugen, die er aus ganz obskuren späteren Schriften schöpft, konstruiert er sich, den Ursprung dieser Anschauungen bis in die Zeit nach dem

[1]) Ludwig Geigers Zeitschrift für die G. d. I. in D. V S. 260.

[2]) Zunz, Zeitschrift S. 167—230.

[3]) das. S. 472—500.

[4]) Lettre a. M. conseiller de S. M. de Roi de Saxe par M. le Baron d. S. Paris 1817, S. 9.

ersten Exil hinaufführend, eine überaus wunderliche Theorie, auf deren Wiedergabe der Leser gern verzichten wird. Er beruft sich auf Albo, als ob dieser den Messiasglauben geleugnet hätte, während er ihm doch nur den Charakter einer besonderen Grundlehre abspricht und der Ansicht ist, daß er in dem Glauben an Gottes Vorsehung miteingeschlossen sei[1]). Sehr bezeichnend für die aufklärerische Tendenz des Verfassers ist der Schluß der Abhandlung: »Kein Mensch, und am wenigsten der so leutselige Baron Silvester de Sacy, verargen es daher dem Juden, wenn er seinen Messias darin findet, daß gute Fürsten ihn ihren übrigen Bürgern gleich gestellt und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der völligen Erfüllung aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte zu erlangen[2]).« Weiter kann die Preisgebung des höchsten Zukunftsideals der jüdischen Glaubensgemeinschaft nicht getrieben werden. Der Messias also ist gekommen, wenn dem Juden irgendein Ämtchen zugebilligt wird, wenn herablassende Fürstengunst ihm allergnädigsten Schutz gewährt. Das heißt, in würdelosester Weise das Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht verkaufen. Dem Gebiete des Judentums gehören noch an eine Abhandlung: »Kabbalistische Fragmente»[3]), die ihm von unbekannter Hand ins Haus gebracht wurde, die aber den Eindruck einer Mystifikation macht, der Bendavid zum Opfer gefallen ist, und eine längere Arbeit: »Über den mosaischen Glauben«, die sich im Nachlaß findet, aber unveröffentlicht geblieben ist[4]).

---

[1]) Vgl. Albo, Iekarim I, 4 u. a. O.

[2]) Im Anhang lasse ich aus Bendavids Nachlaß einen Bericht über den Pseudomessias Jacob Frank und dessen Angehörige abdrucken, der manches bisher Unbekannte enthält.

[3]) Deutsche Monatsschrift 1791 B. III S. 146—164. Eine ihm von einem Unbekannten in seiner Abwesenheit ins Haus gebrachte Handschrift, die B. mit einer Vorbemerkung über die Kabbala und mit erläuternden Anmerkungen veröffentlichte. Ich halte sie für eine von einem getauften Juden herrührende Mystifikation.

[4]) Auch mit dem neuen Testament hat Bendavid sich beschäftigt. In seinem Nachlaß befindet sich eine Abhandlung: »Vorschlag zu einer

In seiner allgemein wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeit bekundet Bendavid eine ungewöhnliche Vielseitigkeit der Interessen und eine Fülle von Kenntnissen, die sich auf die allerverschiedensten Gebiete erstreckten und uns bei einem Manne von seinem Bildungsgang umso erstaunlicher erscheinen müssen. Er war Autodidakt und wollte es bleiben, selbst als sich ihm die Gelegenheit darbot, akademische Studien betreiben zu können. Während seines Aufenthalts in Göttingen, wohin er von Wien aus einen jungen Mann begleitet hatte, der dort Medizin studieren sollte, hat er zwar mit hervorragenden Professoren dieser Universität freundschaftlich verkehrt, aber außer Physik bei Lichtenberg, Chemie bei Gemelin und Kirchengeschichte bei Plank kein einziges Kolleg gehört[1]). Seine literarischen Studien bewegten sich auf den mannigfachsten Gebieten der Wissenschaft. Neben der Bibel, Mathematik und Philosophie beschäftigte er sich unter Anderem auch mit Nationalökonomie. In den philosophischen Aufsätzen verschiedenen Inhaltes befindet sich auch einer über »Geld und Geldeswert«[2]), der ursprünglich

neuen Methode, den Text des N. T. und besonders der vier Evangelisten und der Apostelgeschichte zu emendiren.« In dieser Abhandlung sucht er den Nachweis zu führen, daß manche Dunkelheiten in den genannten Schriften dadurch entstanden seien, daß im hebr. Urtext Worte standen, die mehrere Bedeutungen haben, unter denen der Übersetzer die an den in Betracht kommenden Stellen unzutreffende Bedeutung gewählt habe. Zur Aufhellung solcher Dunkelheiten müsse der Text in's Hebräische zurückübersetzt werden, um so die dem Sinn der Stelle entsprechende Bedeutung festzustellen. Diese Abhandlung hatte B. Rosenmüller zur Aufnahme in dessen Repertorium angeboten. R. mußte die Aufnahme aber ablehnen, weil das zur Ausgabe bestimmte Heft bereits abgeschlossen, das weitere Erscheinen des Repertoriums aber in Frage gestellt war.

[1]) Selbstbiographie S. 55. In seinem Nachlaß befindet sich ein Kollegienheft: »I. Bockmann's Vorlesung über die Polizey« und Kameralwissenschaft. Tl. 1. Die Polizeiwissenschaft. Göttingen im Winter 1795/96.« Der bestimmten Erklärung gegenüber, daß er keine anderen Kollegien als die von ihm erwähnten gehört habe, wird dieses Heft nicht als eine von Bendavid selbst herrührende Nachschrift zu betrachten sein.

[2]) Philosophische Aufsätze, S. 80—104.

als Programm dienen sollte für die von ihm angekündigten Vorlesungen über Smiths Werk vom National-Reichtum[1]). Er beteiligte sich durch zahlreiche Beiträge als Mitarbeiter an den angesehensten Zeitschriften, an der Berlinischen und der Deutschen Monatsschrift, an den Horen[2]) und dem Archiv der Zeit, und im November 1802 hat er die Redaktion des politischen Artikels in der Haude- und Spenerschen Zeitung übernommen[3]). Auch als Dichter hat er sich versucht in einem Roman, den er unter dem Titel: »Ferdinand und Madam Weber« in der von Alxinger herausgegebenen Österreichischen Monatsschrift[4]) veröffentlicht hat und in einem Lustspiel, das sich in seinem Nachlaß befindet[5]).

Mit einer Abhandlung aus dem Gebiet der Farbentheorie[6]) eröffnet Bendavid seine schriftstellerische Tätigkeit[7]). Bald darauf läßt er das Schriftchen: »Über die Parallellinien. In einem

---

[1]) Das. S. 103 Anmerk.

[2]) Über griechische und gothische Baukunst Horen 1795, B. 3, S. 87—102.

[3]) Selbstbiographie S. 70. Bekanntlich hat auch Zunz eine Zeit lang an dieser Zeitung mitgearbeitet.

[4]) Österreichische Monatsschrift, Jahrg. 1794.

[5]) Der Titel lautet: »Sophia, oder Rache macht ihn tugendhaft. Ein Original-Lustspiel in Prosa und fünf Aufzügen.«

[6]) Ob die sieben Hauptfarben schon die einfachsten sind. Brie an meinen Freund Herrn M. Berlinische Monatsschrift 1785, B. 5, S. 457. In einem dem Nachlaß beiliegenden Verzeichnis wird angeführt: »Ein Brief an Zelter über Goethes Farbenlehre: darunter eine (von Zelter verfertigte?) Abschrift von Goethes Antwort.« Ich habe nur eine an Zelter gerichtete Notiz, die Farbenlehre betreffend, auffinden können. Unzweifelhaft handelt es sich um die durch Zelter's Vermittlung an Goethe gerichtete Anfrage Bendavid's, deren Goethe in einem Briefe vom 2. April 1829 (Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, B. 5, S. 199) Erwähnung tut, und um die diesem Briefe beiliegende Auskunft, in der Goethe auch seinem Unmute Ausdruck gibt über die geringe Beachtung, die seine Farbenlehre bei den Fachgelehrten gefunden habe.

[7]) Selbstbiographie S. 51.

Schreiben an Herrn Hofrat Karsten« folgen[1]). Drei Jahre später, im Jahre 1789, veröffentlicht er seinen »Versuch einer logischen Auseinandersetzung des mathematischen Unendlichen«, den er seinem ehemaligen Förderer und Gönner, dem Geheimen Oberbaurat Johann Carl Schulze, Professor der reinen und angewandten Mathematik, Mitglied der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, widmet, der ihn beim Beginn seiner mathematischen Studien auf Lamberts Veranlassung mit seinem Rat beigestanden hatte[2]). In der Zueignung gibt er seiner Dankbarkeit in folgenden Worten Ausdruck: »Verehrungswürdiger Mann! Die Sorgfalt, mit der Sie meine Schritte leiteten, als Sie mich noch in der Schule des großen Geometers fanden; die Gütigkeit, mit der Sie mich aufmunterten, trotz der Schwierigkeiten, die sich mir im Wege stellten, doch meinen angefangenen Plan fortzusetzen; die mancherlei Wohltaten, die Sie mir erzeigten; die ungeheuchelte Freude, die Sie empfanden, wenn das Schicksal nur einen Strahl von Hoffnung leuchten ließ — alles dies legt es mir zur Pflicht auf, Ihnen hiermit öffentlich meine Dankbarkeit zu bezeugen und Ihnen folgende Blätter zu widmen, ob ich gleich weiß, daß ich mich dadurch nicht im mindesten meiner Verpflichtung gegen Sie entledige. Ich müßte ein zu stolzes Vorurteil von meiner Arbeit haben, wenn ich glauben wollte, daß der Wunsch, der Sie so ganz beseelt, von Sich auch durch andere der Welt Gutes zukommen zu lassen, einigermaßen durch meine Arbeit befriedigt werden könnte. Ich müßte glauben, wirklich was Gutes geleistet zu haben, was dann ganz Ihr Werk wäre. Ich fürchte aber, daß es in gegenwärtiger Abhandlung nur beim Bestreben geblieben sein mag; und daß es daher vielleicht schon zu dreist ist, wenn ich mich unterzeichne als Ihr ganz ergebener Diener und Schüler L. Bendavid«. In Halle, wohin er sich mit seinem Zögling von Göttingen begeben hatte, arbeitete er für das von dem dortigen

[1]) Berlin 1786. Wenceslaus Johann Gustav Karsten (1732—1787), zuletzt Professor in Halle, war der Verfasser einer Schrift: »Versuch einer neuen Parallelentheorie« (Greifswald 1779).

[2]) Selbstbiographie S. 37.

Professor Eberhard herausgegebene Archiv: die Prinzipien der Mathematik aus. Als er mit dem zweiten Teil dieser Arbeit beschäftigt war, teilte ihm Eberhard mit, daß er bei der Universität darauf angetragen habe, »ihm den Doktorhut zu erteilen«. Wenn das auch nicht zur Ausführung kam, weil, wie er wenigstens sagt, ihm die zugedachte Ehrung völlig gleichgiltig war[1]), so dürfen wir doch darin ein Zeugnis von der hohen Schätzung erblicken, die er bei hervorragenden Gelehrten genoß. Auch der berühmte Mathematiker Kaestner in Göttingen (Abraham Gotthelf Kaestner (1719—1800) scheint von seinen mathematischen Kenntnissen eine hohe Meinung gehabt zu haben. Als ihn Bendavid einmal ersuchte, ihm ein Zeugnis auszustellen, kleidete Kaestner dasselbe in die scherzhafte Form: »Bendavid weiß soviel Mathematik, daß er auf jede Professur Anspruch machen kann; nur nicht auf meine, solange ich lebe«. Diesem auch als Dichter hochgeschätzten Gelehrten, mit dem ihn die freundschaftlichsten Beziehungen verknüpften, eignete Bendavid den ersten Teil seines Werkes: »Versuch über das Vergnügen« (Wien 1794) zu. In der Widmung heißt es: »Ehrwürdiger Greis! Sie werden es vielleicht schon bemerkt haben, wie willkommen mir Belehrung sei, wenn Sie von dem Munde der Wahrheit kommt. Dieser Bemerkung, die Sie bei dem ersten Tadel, dessen Sie mich würdigten, Gelegenheit zu machen hatten, habe ich, wo ich nicht irre, die freundschaftliche Güte zu danken, mit der Sie mich behandelten und die mir unvergeßlich bleibt«. Diese Bemerkung bezieht sich auf einen im Nachlaß Bendavids noch vorhandenen Brief Kaestners vom 3. März 1787, in dem er B. seine Anerkennung ausspricht über die von jeder Empfindlichkeit entfernte Aufnahme, die seine Kritik der Schrift: »Über die Theorie der Paralellinien« bei ihm gefunden habe[2]).

[1]) Das. S. 56. So ganz unempfänglich für akademische Ehren war B. übrigens nicht. Aus Briefen von Kästner in seinem Nachlaß geht hervor, daß er sich, allerdings vergeblich, um den Magistergrad in Göttingen beworben hat.

[2]) In dem Briefe Moritz Veit's an Zunz bei Übersendung des literarischen Nachlasses Bendavids heißt es am Schluß: »Er erzählte

Seinen unsterblichen Lehrer nennt er Kaestner in den »Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft«[1].

Alle seine anderen Leistungen an Umfang und Bedeutung bei Weitem überragend, sind die Arbeiten, die Bendavid auf dem Gebiet der Philosophie veröffentlicht hat. Bendavid ist allerdings nicht gerade ein schöpferischer Geist; er war kein selbständiger Denker, der in der Philosophie nach irgendeiner Richtung hin einen eigenen Standpunkt vertreten hätte. In dieser Beziehung steht er weit hinter Salomon Maimon zurück, mit dem er in seinem Entwicklungsgang und in seiner Lebensführung manche Ähnlichkeit hat[2]. Aber mit nicht gewöhnlichem Scharfsinn, mit großer Klarheit des Denkens und mit der Gabe einer gefälligen Darstellung ausgestattet, hat er sich um die Verbreitung der Kantschen Lehre, die auf die nach höherer Bildung strebende jüdische Jugend überhaupt eine mächtige Anziehungskraft ausübte[3], hervor-

---

mir einmal, daß fast seine ganze Korrespondenz, die fortlaufende mathematische und philosophische Erörterungen mit Eberhard und Kaestner enthielt, auf eine schmähliche Weise durch die Nachlässigkeit seiner Anfwärterin, oder vielmehr durch seine eigne zu Grunde gegangen sei. Diese Gleichgültigkeit gegen sich selbst gehört mit zu dem Cynismus seines Charakters« (Ludwig Geiger, Neue Mitteilungen aus L. Zunz' Nachlaß in der Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland B. V, S. 262). Diese Selbstbeschuldigung Bendavids erweist sich als unbegründet. In dem Nachlaß befindet sich eine große Anzahl von Briefen Eberhards und Kaestners, in denen neben mathematischen auch philosophische Fragen erörtert werden.

[1]) Wien 1798, S. 151 Anmerkung.

[2]) In dem Werke »Versuch über das Vergnügen« polemisiert er gegen Maimons Schönheitslehre (I, S. 95 fg.) und gegen Maimons Ansicht, daß die Gewohnheit die Mutter der Tugend sei (II S. 7). Im Anhang veröffentlichen wir aus dem Nachlaß zwei Briefe Maimons an Bendavid, die eine überaus scharfe Kritik der Fichteschen Philosophie enthalten.

[3]) Neben Marcus Herz, dem bekannten Schüler und Freunde Kants, und Bendavid, die beide ganz auf dem Boden der Kantschen Lehre standen, ist Maimon, von Kant ausgehend, zu seiner die Grundlagen der Kantschen Lehre teilweise modifizierenden Transzendental-

gende Verdienste erworben, die, wie mir scheinen will, nicht
e gebührende Würdigung gefunden haben. B. ist ein Herold
r Kantschen Philosophie, der er sich rückhaltslos angeschlossen
t und zu deren Einführung in weitere Kreise er in den Jahren
iner besten Schaffenskraft eine unermüdliche Tätigkeit entfaltet
t. Kant ist für ihn gleichsam die philosophische Bibel, ja, er
eht ihm höher als die Bibel, denn während er an dieser eine
t sehr weitgehende und rücksichtslose Kritik ausübt, glaubt er
Kant nichts hinzutun und nichts von ihm hinwegnehmen zu
llen. In Kant hat für ihn die Entwicklung der Philosophie ihren
ipfelpunkt erreicht[1]). Er will kein Fortbildner, sondern nur der
treue Dolmetsch der Kantschen Lehre sein. Im Gegensatz zu
en Arbeiten seiner Vorgänger, die, wie er einmal sagt, in mancher
eziehung mehr enthalten, als Kant selbst gelehrt hat, will er
inen Hörern oder Lesern Kant und nur Kant vortragen[2]). Die

---

ilosophie gelangt. Schleiermacher macht einmal die Bemerkung: Man könnte kaum drei oder vier, besonders jüngere gebildete jüdische ausväter finden, unter denen nicht jedesmal wenigstens ein Kantianer äre.« Diese Wahrnehmung hat Schleiermacher wohl im Herzschen reise gemacht, in dem er bekanntlich viel verkehrte.

[1]) In einem »Kant und Herder im Montly Reviev, Dec. 1793, p. 29 etc. An meinen Freund Josef von Retzer« überschriebenen Artikel Berl. Monatsschrift 1795, B. 25, S. 526) sagt er gegenüber dem die ehre Kants bekämpfenden Engländer: »Aristoteles und Descartes, ocke und Leibnitz, zeigten Wahrheit für den Verstand: sie zeigten ie Einheit der Synthesis ihrer Begriffe mit den Anschauungen, die e, jeder für sich, darunter subsumierten. Aber dabei war die Vernunft icht befriedigt: sie wollte mehr, als menschlicher Verstand leisten ann: die Verkörperlichung der Begriffe von der einen Seite und von er anderen die Totalität der Subsumtion der Anschauungen unter iese Begriffe. Kanten war es aufbehalten, sich dem Ideal der Vernunft on der letzten Seite zu nähern: Seine Begriffe umfassen den ganzen orrat von Anschauungen, die unter jeden Begriff gehören. Seine ehren befriedigen den Verstand sowohl, als sie einer der Forderungen er Vernunft Genüge leisten.«

[2]) Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft, Vorrede S. IV. n der Vorrede zu den Vorlesungen über die Kritik der praktischen ernunft S. IV bemerkt er allerdings, daß er in seiner Darstellung

grundlegenden Werke Kants hat er fast alle, zuerst in Vorlesungen, die er in Berlin und Wien gehalten hat, und dann in besonderen Schriften behandelt. Die Form von Vorlesungen scheint ihm besonders zugesagt zu haben, vielleicht deshalb, weil er, wie Heine bemerkt, zwar ziemlich gut geschrieben, aber viel besser noch gesprochen hat[1]). In der vorliegenden Gestalt aber können die Vorlesungen nicht gehalten worden sein, denn ihnen fehlt alles, was geeignet wäre, den mündlichen Vortrag zu beleben, durch den Reiz der Darstellung den Hörer zu fesseln und ihm das Verständnis zu erleichtern. Selbst die literarischen Ausführungen Kants, in denen er sich mit seinen Vorgängern auseinandersetzt und die dem durch die ihm zugemutete schwere Denkarbeit ermatteten Leser zuweilen eine gewisse Erholung gewähren, werden von B. weggelassen[2]), so daß nur ein dürres Gerippe übrig bleibt, das das Interesse des in den Gegenstand erst einzuführenden Hörers kaum zu wecken und noch weniger seine Aufmerksamkeit wach zu erhalten vermag. Die gedruckten Vorlesungen sind daher von B. wahrscheinlich nur niedergeschrieben worden, um ihm als Leitfaden für den mündlichen Vortrag zu dienen[3]), in dem sich seine von Heine gerühmte rednerische Begabung wohl nicht verleugnet hat.

Den Vorlesungen über die drei Kritiken Kants geht voran das zweiteilige Werk: »Versuch über das Vergnügen«, in dem sich B. noch nicht als einen so unbedingten Anhänger der Kantschen Philosophie wie in seinen späteren Schriften darstellt. So

---

manches weglasse, weil die Beantwortung mancher Zweifel ihn nicht befriedige.

[1]) Heines Werke B. 14, S. 189. Bendavids Beredsamkeit wird auch von Jost, der ihn aus persönlichem Verkehr kannte, rühmend hervorgehoben. Der Freitagabend S. 190.

[2]) Vorlesungen über die K. d. d. S. S. IV: »Als System, als festes für sich bestehendes Gebäude schien es mir auch der Strebepfeiler der Auktoritäten, noch des Warnungskreuzes (la croix de mauvais augure Boileau), der Polemik zu bedürfen, und so blieb der eigentlich literarische Teil fast ganz weg.«

[3]) Vgl. oben S. 83.

ekämpft er in ihm das Kantsche Moralprinzip[1]), das in den Vor-sungen über die Kritik der praktischen Vernunft ohne irgend-elchen Widerspruch vorgetragen wird. Das Werk befaßt sich ornehmlich mit Fragen der Ästhetik, die, wie es scheint, auf B. ne besondere Anziehungskraft ausgeübt haben und denen noch wei andere seiner Schriften gewidmet sind[2]). Ich habe den Ein-ruck, daß er hier mehr als sonst seine eigenen Wege gewandelt t und daß seine oft recht feinsinnigen Untersuchungen auf esem Gebiete mehr Beachtung verdient hätten, als sie gefunden ıben[3]).

Mit den »Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft« Vien 1795, zweite Auflage, Berlin 1802) beginnt die Propaganda endavids für die Kantsche Philosophie, der er sich eine Reihe on Jahren hindurch mit einem wahrhaft apostolischen Eifer ewidmet hat. Die Vorlesungen, wie sie uns gedruckt vorliegen, nd nur ein Auszug aus dem Kantschen Werke. Hier, wie auch den Vorlesungen über die beiden anderen Kritiken, folgt B. chritt für Schritt der Darstellung Kants, nur daß er die Argumente itunter etwas anders gruppiert, um dem Hörer oder Leser da-urch das Verständnis zu erleichtern[4]). Erwähnt sei, daß B. einer Darstellung die zweite Auflage des Kantschen Werkes zu

[1]) I S. 246 fg.

[2]) Eine dem Gebiet der angewandten Ästhetik angehörende Ab-andlung hatte B. schon im Jahre 1791 unter dem Titel: »Darf eine oderne Statue im modernen Kostüm dargestellt werden (In Bezug uf die Statue equestre Friedrichs des Einzigen«) in der Deutschen onatsschrift 1791, B. 3, S. 341—59 veröffentlicht.

[3]) Als für uns besonders interessant führe ich folgende Bemerkung us diesem Werke an: »Bibellesern brauche ich wohl schwerlich zu gen, wie genau diese Begriffe mit denen zusammenhängen, die die chrift über die Entstehung des Bewußtseins aufstellt. Wie viel mir von gehöre? mag und kann ich wahrlich nicht sagen, da frühitige Bekanntschaft mit der heiligen Schrift meinen edanken eine gewisse Stimmung gegeben hat, die sich noch mer dunkel erhält und gewiß in mir manchen Gedanken ranlaßt, den ich für neu halte«

[4]) Vorrede S. VI.

Grunde legt, was besonders in dem Abschnitt: »Von dem Paralogismus der reinen Vernunft[1])«, hervortritt, ohne daß er sich, wie es scheint, der prinzipiellen Umgestaltung bewußt geworden ist, die hier Kant an seiner Lehre vorgenommen hat.

Den »Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft« folgen bald darauf die »Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft« (Wien 1796), die sich in ihrem Charakter wie in der Form der Darstellung von den ersteren in nichts unterscheiden. Als Anhang zu diesen Vorlesungen ist eine »Rede über den Zweck der kritischen Philosophie« abgedruckt, die auch in einem Sonderabdruck erschienen ist und wohl als Einleitung in die Vorlesungen über alle drei Kantschen Kritiken dienen sollte. Als die Aufgabe, die er sich gestellt habe, bezeichnet er in wörtlicher Übereinstimmung mit Kant[2]) die Beantwortung der drei jedem denkenden Menschen sich aufdrängenden Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Hier liegt uns eine wirkliche Rede vor in der Form, wie sie B. gehalten hat, und aus der wir uns eine Vorstellung von seiner rhetorischen Begabung machen können. In populärer Darstellung gibt er einen Überblick über die Grundprobleme der Kantschen Philosophie, deren eingehende Erörterung natürlich den Vorlesungen vorbehalten bleibt. Die Rede schließt mit folgenden, wohl auf den gläubigen Standpunkt seiner Hörer, die er für seinen Gegenstand gewinnen will, berechneten Worten: »Darauf lehrt uns dieser Weltweise (Kant), daß, wenn Gott uns nicht die Gnade erzeigt hätte, sein Dasein uns zu offenbaren, wir es nie durch Schlüsse unserer schwachen Vernunft bis zur völligen Gewißheit herausbringen könnten; lehrt, daß wir durch die von dem ewigen Wesen uns verliehene Vernunft den Allschöpfer als den heiligen Gesetzgeber der Moralität betrachten müssen; lehrt, daß die Tugend des Menschen sich nicht auf Furcht vor Strafe oder Hoffnung zur Belohnung, sondern auf den Gedanken gründen müsse, daß er dadurch in den Augen des

[1]) Vorlesungen über d. K. d. r. V. § 361—374.

[2]) Vgl. Kants Kritik der reinen Vernunft (ed. Rosenkranz) S. 620

Allwissenden der Glückseligkeit würdig werde; lehrt, daß diese Glückseligkeit nur durch eine ewige Fortdauer des Menschen erreicht werden könne: und endlich, daß selbst das Gefühl des Erhabenen nur dann uns mit Wohlgefallen erfüllen könne, wenn der Gedanke an Gott und Unsterblichkeit das Gefühl belebt. Wie heilsam für Religion und Staat sind diese Lehren, wie wohltätig für den Denker! Dunkel wird Ihnen, m. H. der Weg erscheinen, den ich Sie zur Untersuchung des Grundes der philosophischen Gebäude führen muß; denn Sie treten aus einem grenzenlosen Raume, in welchem viele Windlichter Ihre Augen blendeten, in ein begrenztes, unterirdisches Gewölbe, das nur von der einzigen Fackel der Wahrheit beleuchtet wird. Aber bald wird sich Ihr Auge an diese schwache Beleuchtung so gewöhnen, daß Ihnen jener Schimmer unerträglich fallen muß. Wie glücklich wäre ich, wenn die Vorlesungen, die ich die Ehre haben werde, Ihnen zu halten, Ihnen das Geständnis ablocken sollten, daß man bei einem Funken Wahrheit besser sehe als bei den tausend Irrlichtern des Irrtums«.

In demselben Jahre wie die Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft sind auch die »Vorlesungen über die Kritik der Urteilskraft« erschienen (Wien 1796). Bei dem lebhaften Interesse, das Bendavid schon früh den Fragen der Ästhetik zuwandte, mußte die Kritik der Urteilskraft auf ihn eine besonders starke Anziehungskraft ausüben. Und so beginnt er auch seine Vorrede mit den Worten: »Die Reichaltigkeit an Nebenbetrachtungen, welche Kant in die Schrift zu legen wußte, deren Auszug ich hier liefere, und das Wohlgefallen, das ich stets an Arbeiten fand, die so tief wie diese in die Seele des Menschen hineingreifen, machten, daß ich mich der Bearbeitung der Kritik der Urteilskraft wirklich, wie man sagt, con amore unterzog«. Aber er bekennt auch, daß es ihm unmöglich war, »die ganze Gedankenfülle des Urwerkes, nach meiner Art verständlich, in meine Bearbeitung zu übertragen, wofern ich es nicht darauf anlegen wollte, daß Kants Werk, dem Umfange nach, nur ein Auszug aus dem meinigen scheinen sollte«. Auf die Veran-

schaulichung der Theorie durch Beispiele verzichtend, die gerade bei der Behandlung von Fragen, die das Gefühl des Schönen und Erhabenen betreffen, das Verständnis zu erleichtern, besonders geeignet wären (Vorrede S. III), leidet die Schrift an einer Reizlosigkeit, die hier mehr noch als sonst von dem Leser unangenehm empfunden wird.

Die »Beiträge zur Kritik des Geschmacks« (Wien 1797), die seinem Gönner, dem Grafen Carl von Harrach[1]), gewidmet sind, behandeln ziemlich unabhängig von Kant, der in der Kritik der Urteilskraft die einzelnen Künste nur kurz berührt: 1) Die Einteilung der Künste, 2) Über die Künste des Raumes überhaupt, 3) Über die Dichtkunst, 4) Über die Tonkunst.

In dem »Versuch einer Geschmackslehre «(Berlin 1799), gleichfalls aus Vorlesungen entstanden[2]), gibt B. eine Zusammenfassung der Lehren der Ästhetik, die sich im Wesentlichen auf den Grundbegriffen der Kantschen Kritik der Urteilskraft aufbaut und die gesamte Literatur auf diesem Gebiete sorgfältig benutzt[3]), die aber den Stoff selbständig verarbeitet und in systematischer Form zur Darstellung bringt. Die Schrift ist eine der interessantesten und noch heute lesenswertesten unter den Schriften Bendavids.

Die »Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« (Wien 1798) sind ein Auszug aus Kants Schrift: »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«, der bis auf eine mitunter vorgenommene Umgestaltung der Kantschen Beweise nichts Neues bietet[4]).

---

[1]) Selbstbiographie S. 62.

[2]) Vorrede S. VII: »Der Lehrer, der sich des Buches als Leitfadens bei den Vorlesungen bedienen will, als es der Verfasser getan«.

[3]) Das. S. V: »und das höchste Ziel, das er zu erringen wünscht, wäre, wenn das Werk den Leser überzeugen sollte, daß der Verfasser das Beste in diesem Fache, was so zwischen Aristoteles und dem neuesten Stück der Propyläen liegt — das Handlexikon seligen Andenkens etwa ausgenommen — gelesen und dahin benutzt habe, um diesen allgemeinen Gesichtspunkt aufzusuchen«.

[4]) Vorrede: »Ließ mir auch der architektonische Plan Kants

»Versuch einer Rechtslehre« (Berlin 1802). In dieser Schrift wird Kant gar nicht genannt, und doch ist sie in ihrer Anlage wie in ihren Begriffsbestimmungen und in der Darstellung der behandelten Probleme eine, wenn auch mitunter sehr freie Bearbeitung von Kants »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre«. Weil B. dieser Schrift einen sich nicht wie sonst an die Kantsche Vorlage anschließenden Titel gegeben hat, ist ihre Abhängigkeit von Kant nicht erkannt und sie als eine selbständige Arbeit bezeichnet worden[1]).

»Über den Ursprung unserer Erkenntnis. Zwei Preisschriften von Lazarus Bendavid und Bloch, Prediger zu Holtorf bei Garkow im Hannöverschen. Herausgegeben von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin« (Berlin 1802). Beiden Schriften ist am 3. August 1801 von der Königlichen Akademie der Wissenschaften der Preis zuerkannt worden[2]). Die erste, die den Sondertitel »Philotheos oder über den Ursprung unserer Erkenntnis« führt, gehört Bendavid an. Im Gegensatz zu seinem Mitbewerber, der in allen von ihm behandelten Punkten Kant zu widerlegen suchte, bringt Bendavid, ohne Kant zu nennen, die Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft und teilweise auch die der praktischen Vernunft zur Darstellung, allerdings in freierer und selbständigerer Entwicklung, als er dies in den Vorlesungen über die beiden Kritiken getan hatte. In der Vorrede rechtfertigt er das Verschweigen aller Autoritäten mit folgenden Worten: »Der Verfasser bittet die Königliche Akademie, sich gefallen zu lassen, daß er sich in der Abhandlung stellt, als kenne er kein bisher bestandenes metaphysisches System, und als wären ihm die Namen ihrer Urheber, von Plato bis auf Kant und Bardili,

---

keine Stelle zu neuen Sätzen übrig, so blieb es mir doch unbenommen, die Sätze neu zu beweisen, oder sie wenigstens so darzustellen, daß sie von Uneingeweihten leichter einzusehen und der Konstruktion durch algebraische Zeichen fähig werden konnten«.

[1]) Vgl. Ludwig Geigers Artikel über Bendavid in Deutsche Biographie Bd. 2, S. 319.

[2]) Selbstbiographie S. 70.

gänzlich fremd. Es schien ihm unschicklich, eine Verkörperung von einsichtsvollen und gelehrten Männern mit Autoritäten und Namen, statt der Gründe, mehr abzuschrecken als zu befriedigen. Er führt daher einen Mann als Selbstbeobachter ein, der sich über diese wichtige Frage belehren, sich nicht durch rhetorische Wendungen täuschen, oder durch Einteilungen und Terminologieen verwirren will. Sein Selbstbeobachter kennt keine andere systematische Ordnung, als die ihm die Natur seiner Untersuchung von selbst an die Hand gibt, keine andere Terminologie, als die ihm der gewöhnliche Sprachgebrauch darbietet, und keine andere Sprache als die des Menschen mit sich selbst«.

Diese Preisschrift bildet den Abschluß seiner literarischen Tätigkeit auf philosophischem Gebiete. In den letzten 30 Jahren seines Lebens hat er nichts Philosophisches mehr veröffentlicht. Seitdem bewegt sich seine allerdings nicht mehr sehr fruchtbare literarische Tätigkeit nur noch auf dem Gebiete des Judentums, in dem er mit den Erinnerungen seiner Jugend wurzelte und auf dem er in der Zwiespältigkeit seines Wesens sich doch nicht mehr zurechtfinden konnte. So scheiden wir nicht ohne ein Gefühl der Wehmut von diesem Manne, der als einsamer Denker durch das Leben gegangen ist, eine der problematischen Naturen in Goetheschem Sinne, »die keiner Lage gewachsen sind, in der sie sich befinden, und denen keine genug tut. Daraus entsteht der ungeheure Widerstreit, der das Leben ohne Genuß verzehrt«.

Anhang I.

Gedruckte Schriften und Abhandlungen Bendavids, chronologisch geordnet.

1. Ob die sieben Hauptfarben schon die einfachsten sind. An meinen Freund Herrn M.

   Berlinische Monatsschrift 1785 B. 5. S. 457.

2. Über die Theorie der Parallellinien, Schreiben an Herrn Hofrath Karsten. Berlin 1786.
3. Versuch einer logischen Auseinandersetzung des mathematischen Unendlichen (Johann Carl Schulz gewidmet) Berlin 1789.
4. Ist Fortschreiten nur Mittel zur Glückseligkeit, oder höchster Zweck der Menschheit.
   Deutsche Monatsschrift 1791 B. 3, S. 29.
5. Kabbalistische Fragmente.
   Deutsche Monatsschrift 1791 B. 3, S. 146.
6. Darf eine moderne Statue in modernem Kostüm dargestellt werden. In Bezug auf die Statue equestre Friedrichs des Einzigen.
   Deutsche Monatsschrift 1771 B. 3. S. 345.
   Eine Entgegnung darauf, I. Chr. G. unterzeichnet
   Deutsche Monatsschrift 1792 B. 2. S. 162.
7. Etwas zur Charakteristik der Juden. Leipzig 1793.
8. Ferdinand und Madam Weber, Roman.
   Österreichische Monatsschrift, herausgeg. von Alxinger Bd. II des Jahrgangs 1794. Wien, Verlag der Camasinaischen Buchhandlung.
9. Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage) Wien 1795.
10. Kant und Herder im Monthly Review Dec. 1793, S. 529.
    An meinen Freund Josef von Retzer.
    Berlinische Monatsschrift 1795, S. 526.
11. Über griechische und gotische Baukunst.
    Horen 1795 B. 3, S. 87.
12. Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft (Nebst einer Rede über den Zweck der kritischen Philosophie). Wien 1796.
13. Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft.
    Wien 1796.
14. Beiträge zur Kritik des Geschmacks. Wien 1797.
15. Über die innere Einrichtung der Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Elektrizität. An Herrn Hofrath und Professor

Lichtenberg in Göttingen. Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks 1797 B. S. 328. Nachtrag das. S. 525.

16. Beiträge zur Kritik des Geschmacks. Wien 1797.
17. Vorlesungen über die Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wien 1798.
18. Versuch einer Geschmackslehre. Berlin 1798.
19. Über Attribute und Personifikation (Philosophische Deutung mythologischer Vorstellungen). Berlinisches Archiv der Zeit 1798 B. 1. S. 210.
20. Über Kultur das. 1798 B. 1. S. 398.
21. Über die Absicht des Jobeljahres das. 1798 B. 2. S. 144.
22. Philosophische Aufsätze vermischten Inhalts. Berlin 1800.
23. Versuch einer Rechtslehre. Berlin 1802.
24. Über den Ursprung unserer Erkenntniß (Preisschrift). Berlin 1802.
25. Selbstbiographie in: Lowe, Bildnisse Jetztlebender Berliner Gelehrter mit ihren Selbstbiographien. Berlin 1806.
26. Über das Verbot des Zinsennehmens Sulamit 1807, I,2 S. 226.
27. Über שעטנז das. 1811, III,2 S. 1.
28. Über die Religion der Hebräer. Berlin 1812.
29. Zur Geschichte und Berechnung des jüdischen Kalenders aus den Quellen geschöpft. Berlin 1817.
30. Über den Ursprung der Sprachen (Vorgelesen in der philomatischen Gesellschaft am 13. November 1313). Jedidja 1817, II, S. 87.
31. Über den Glauben an einen künftigen Messias. Zunz, Zeitschrift 1823, S. 197.
32. Über geschriebenes und mündliches Gesetz. das. S. 472.

Ungedruckt in seinem Nachlaß befinden sich:

1. Sophia, oder Rache macht ihn tugendhaft. Ein Originallustspiel in Prosa und fünf Aufzügen.
2. Biographie des Joachim Junge.

3. Über den rein mosaischen Glauben.
4. Über den ewigen Frieden.
5. Vorschlag zu einer neuen Methode, den Text des N. T. und besonders der vier Evangelisten und der Ap. Geschichte zu emendieren.

Anhang II.

Die hier folgende Denkschrift hängt wahrscheinlich mit den Bestrebungen der preußischen Regierung zusammen, die, nachdem in den Jahren 1793 und 1795 durch die zweite und dritte Teilung Polens der größte Teil der jetzigen Provinz Posen und ein großes Stück des später an Rußland angeschlossenen Polens an Preußen gefallen und diesem Staate unter dem Namen »Südpreußen« und »Neuostpreußen« einverleibt worden waren, auf die kulturelle Hebung der Juden in diesen Landesteilen gerichtet wurden. In einem Promemoria vom 23. März 1795 an das Berliner Ministerium über die Reform des Judenwesens befürwortet die südpreußische Regierung die »Anlegung von Unterrichts- und Industrieschulen« und die »Einführung der deutschen Sprache« in diese Schulen. Durch das General-Juden-Reglement vom 17. April 1797 wird die Einrichtung solcher Schulen angeordnet, was aber nicht zur Ausführung kam. (Vgl. A. Warschauer. Die Erziehung der Juden in der Provinz Posen durch das Elementarschulwesen in Ludwig Geigers Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutchsland B. 3. S. 32—40). Bei der Verhandlung über diese Frage mag die nachstehend abgedruckte Denkschrift eingefordert worden sein.

Die Abschrift scheint von Bendavids Hand zu sein. Am Rande finden sich Bemerkungen von anderer Hand, die ich als Fußnoten unter den Text setzen ließ.

»Ew. Königlich. Majestät haben unterm 29. Juny c. allergnädigst geruhet, Sich mit mir über die zweckmässigste Einrichtung der jüdischen Schulen in Südpreußen in Correspondence zu setzen, und mir den Auftrag zu ertheilen, daß ich einen Plan zur Beförderung der Moralität und

des bürgerlichen Glückes der jüdischen Nation einreichen, und das Gutachten des Euchel und Bendavid darüber beybringen möchte.

Allerunterthänigst habe ich daher nicht ermangeln wollen, mich mit den gedachten Euchel und Bendavid über diesen eben so wichtigen als der Weisheit Ew. Königlichen Majestät würdigen Gegenstand zu besprechen, uns gegenseitig unsere Erfahrungen und Vorschläge mitzutheilen, und das Resultat unserer Betrachtungen Ew. Königlichen Majestät allerunterthänigst zu Füßen zu legen.

Wir gingen aber alle drey von den Gesichtspuncten aus, daß es der Weisheit Ew. Königlich. Majestät gemäß sey:

1. für die Juden überhaupt keine gelehrte, sondern bloß Bürgerschulen anzulegen, weil nur durch diese der eigentliche Zweck: die Moralität und das bürgerliche Glück der jüdischen Nation zu befördern, erreicht werden könne.
2. von uns nicht die Pläne zur Anlegung von Bürgerschulen überhaupt zu verlangen, sondern bloß solcher, die sich für die jüdische Nation besonders eignen; und, eben weil sie sich von der einen Seite an ihren Charakter schmiegen, an ihm von der anderen Seite jene harten Auswüchse zerbrechen, wodurch der Jude sich selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft stößt, und sich und seinem Mitunterthan nicht den Nutzen gewährt, den der minder isolirte Mensch vom Staate zieht und dem Staate leistet.

Wir halten den zuletzt erwähnten Gesichtspunct um so mehr für richtig, als es Vermessenheit von uns wäre, anzunehmen, daß Ew. Königlich. Maj. mit Vorbeygehung der Weisen und Gelehrten christlicher Nation, von uns einen Plan zur Einrichtung gewöhnlicher Bürgerschulen zu verlangen, geruhen wollen. Wir nehmen daher, wie wir glauben, mit Recht an, daß das von Ew. Königlich. Maj. in uns gesetzte, uns sehr schmeichelhafte Zutrauen, sich bloß auf unsere Kenntnisse der jüdischen Gesetze und die Einsicht gründet, die wir von dem National-Character der Juden haben, um darnach unsere Vorschläge so einzurichten, daß sie mit der mindesten Schwierigkeit ausführbar seyn mögen.

So wenig wir uns erdreusten zu behaupten, daß wir den richtigen Gesichtspunct ergriffen, und den Sinn des Königlichen Auftrages gefaßt haben; so können wir doch nicht umhin, ihn zum Mittelpuncte der Ansicht zu machen, in dem wir sowohl die Dinge sehen, als auch aus welchem wir allerunterthänigst bitten, folgende Betrachtungen allergnädigst zu beurtheilen.

So gewiß es nähmlich ist, daß die christlichen Bürgerschulen in den mehrsten prostestantischen Ländern unmittelbar unter der Aufsicht weltlicher Personen, des Magistrats usw. stehen; so gewiß ist es doch auch von der andern Seite, daß das Schulwesen überhaupt noch immer als ein Zweig der theologischen Facultät betrachtet, und dessen Einrichtung, Verwaltung, Verbesserung und dergleichen namentlich in kleinen Städten, und dem glatten Lande, dem Pastori Loci, dem Küster usw. aufgetragen wird.

Es liegt außerhalb der Grenzen unseres Auftrages, die Untersuchung anzustellen, woher dieses gekommen, und wie vortheilhaft oder nachtheilig es für das Fortkommen der Schulen sey. Aber wir können nicht umhin die tägliche, uns belehrende Erfahrung anzuführen, daß der Vater christlicher Nation sein Kind gewiß in keine Schule schicken würde, in welcher nicht die Landesreligion einen Theil vom Unterrichte ausmachte, und in welcher es daher nicht zu einem religiösen Bürger erzogen würde. Die Begriffe von Religion und rechtlichem Bürger haben sich in dem Gemüthe des Hausvaters christlicher Nation so eng umschlungen, daß sie sich nicht von einander trennen lassen, und er betrachtet die erstere, außer als Weg zum Seelenheil, noch als Mittel das letztere zu bleiben oder zu werden — er schätzt in der Religion Christi ihren Nutzen für die bürgerliche Gesellschaft.

Aus dieser engen Verbindung beyder Begriffe bildet sich nun in dem Gemüthe desselben ganz unwillkührlich der Gedanke: daß die Dinge, die in der Schule neben der Religion gelehrt werden, ebenfalls sehr gute Dinge seyn müssen, die er mit einer Art von Heiligkeit zu betrachten, und zu deren Erlernung er sein Kind streng anzuhalten habe.

Auch hier bescheiden wir uns wie billig, keine Seitenblicke

auf das Nützliche oder Nachtheilige der wechselseitigen Einwirkung dieser Begriffe aufeinander, zu werfen. Aber so viel wissen wir, daß sie bey dem Hausvater jüdischer Nation nicht statt findet, noch finden kann. Seine Religion, anfänglich bloß auf sein bürgerliches Wohl als Einwohner Palästinas berechnet, schrieb ihm Gesetze vor, die zwar für ihn, in seiner damahligen Lage, den Zweck erreichten; aber für einen Bewohner Europäischer Länder gar nicht ausführbar, und auch wirklich größtentheils, wo einst förmlich abgefaßt, doch stillschweigend aufgehoben sind. Gleichsam aber, als wäre der Mensch gehalten, eine bestimmte Anzahl Gesetze zu beobachten, sie mögen zweckmäßig seyn oder nicht; gleichsam als gehörte diese Beobachtung bloß zum Seelenheil: füllte der Jude neuerer Zeiten die Lücke, die durch den Ausfall der Localgesetze entstand, durch Ceremonial-Gesetze aus, die, weit entfernt ihm irgend einen Nutzen zu gewähren, noch überdieß kostspielig und seinem zeitlichen Vortheil schnurgerade entgegengesetzt sind.

Daraus entspringt nun in dem Gemüthe desselben eine Folge, die von der, die sich in dem Kopfe des Christen bildete, merklich absteht. Religion und Bürgertugend, Seelenheil und zeitlicher Vortheil sind ihm nicht nur die heterogensten Dinge geworden, sondern alles, was das Eine befördert, zerstört sogar das andere, und alle Wege, worauf man ihn zur Habhaftwerdung des letzteren führen will, scheinen ihm von der Erlangung des ersteren abzuleiten. Heilig ist ihm seine Religion; aber eben dadurch sieht er auf die Künste des Lebens mit Verachtung herab, und betrachtet selbst den, der ihn zur Erwerbung weltlicher Weisheit, durch Gründe des zeitlichen Nutzens zu leiten sucht, als einen Teufelskünstler, der ihn in Versuchung führen, und ihn seines größeren, schätzbareren Guthes, seines Seelenheils, berauben will[1]). Der heutige Jude, in Betracht seiner Aufklärung noch auf dem Standpuncte der Menschen, die um das Jahr Eins der christ-

[1]) Randbemerkung: Die ganze Schilderung gilt von dem deutschen Juden gar nicht, von dem polnischen nur da, wo er ganz isoliert steht.

lichen Zeitrechnung gelebt haben, liefert uns einen lebendigen Commentar zu manchen Stellen des N. T.; so wie jene Stellen, den Beleg für die Wahrheit der Zeichnung liefern, die wir von dem religiösen Character der Juden geben.

Nur nothgedrungen also, nur durch die Umstände gezwungen, schmiegt sich der Jude unter die eiserne Hand des Schicksals, die ihm die Künste des Lebens, zu seinem Unterhalte, zu lernen befiehlt, und mit verdächtigem Auge betrachtet er den, der sich dazu aufwirft, diese ihm gehässige Hand des Schicksals zu führen. Am wenigsten aber traut er einem solchen Manne zu, daß er den ernsten Willen hege, ihn in seiner Religion zu bestärken; am wenigsten traut er ihm Rechtgläubigkeit, oder jene Redlichkeit zu, nach welcher die Religionsgesetze nicht bloß zum Scheine, sondern aus Überzeugung ausgeübt werden sollen[1]). Von einem Lehrer im Schreiben, Rechnen usw. auch den Religionsunterricht zu empfangen, scheint dem Juden eine bis ans Lächerliche grenzende Ungereimtheit, und einen Religionslehrer mit dem Unterrichte in jene (!) profane Dinge zu behelligen, eine Entweihung des Heiligen zu sein. Diese auf Erfahrung und genaue Kenntniß des jüdischen Characters gegründete Betrachtung, führt natürlicherweise den Schluß herbey:

„daß in den jüdischen Bürgerschulen, worin doch der Mensch „eigentlich nur das lernen soll, was zu seinem zeitlichen Wohl- „seyn gereicht, nichts gelehrt werden müsse, was nur im „mindesten auf seine Religion, weder für noch wider dieselbe, „directen Bezug hat; sondern dieser Unterricht muß, mit „Inbegriff der hebräischen Sprache einstweilen noch nach wie „vor dem Juden selbst ohne allen fremden Einfluß, überlassen „bleiben."

Ein zweyter Unterschied zwischen den christlichen und jüdischen Bürgerschulen möchte nur wohl folgender seyn.

In den christlichen Bürgerschulen ist es von keiner besonderen

[1]) ebenso (d. h. ebenso unzutreffend, wie das in der vorangehenden Randbemerkung Zurückgewiesene).

Wichtigkeit, ob ältere Geschichte und Mythologie gelehrt wird, oder nicht. Erfährt das Kind nur etwas von der vaterländischen Geschichte, wird sein Herz nur, durch die unsterblichen Thaten seiner Vorältern zum Patriotismus erwärmt; so ist der mit den Lehrstunden der Geschichte in Bürgerschulen verbundene Zweck, mehr als hinreichend erlangt. Ganz anders verhält es sich in Bürgerschulen für Juden, weil man hier noch die Nebenabsicht immer vor Augen haben muß, das Volk von Grund aus zu bilden. So nähmlich, wie die Religion des Juden jetzt ist, kann sie unmöglich bleiben, wenn dieser als wirklicher Staatsbürger einst betrachtet und dem Staate den Nutzen verschaffen soll, den dieser von seinem Bürger mit Recht verlangen kann. Aber so wie es von der anderen Seite der Weißheit Ew. Königl. Maj. gemäß ist, soll kein Religions-Zwang stattfinden, und die Juden in der Ausübung der ihrigen nicht beeinträchtigt werden. Um nun beyde, einzeln genommen wahre Sätze, aber doch in Verbindung gebracht, sich widersprechende Sätze zu vereinigen, um wenigstens den Juden künftiger Generation dahin vorzubereiten, daß er von seiner Religion gutwillig fahren läßt, was ihm als Staatsbürger in der Erfüllung seiner Pflichten im Wege steht, müssen ihm die Mittel an die Hand gegeben werden, frühzeitig Vergleichungen anstellen zu können. Er muß in der Geschichte der Griechen und Römer finden, daß der Glanz seines Volkes gegen den jener Völker sich wie der eines Planeten gegen den seiner Sonne verhalte und muß in der Mythologie der Alten finden, daß auch dort von Priestern geschah, was er hier, als die unmittelbare Einwirkung der Gottheit betrachtet, und muß, ohne in dem Glauben an das Fundament aller, und insbesondere der mosaischen Religion, in dem Glauben an einen einzigen Gott wankend gemacht zu werden, endlich von selbst das hohe Wort Christi finden: daß man zuerst das Inwendige an Becher und Schüssel reinigen muß, auf daß das Auswendige auch rein werde. (Matth. XXIII. 26.)[1])

[1]) Also ein Lesebuch.

Ohne von dem Lehrer eigentlich aufmerksam gemacht zu werden, ohne ihm die Absicht dieses Unterrichts anzugeben, sind die Geisteskräfte des Juden schon für sich hinreichend, die erwünschte Vergleichung anzustellen, und ihm die beabsichtigte Kälte gegen jene Ceremonial-Gesetze einzuflößen, die allein ihn bis jetzt an der Ausübung seiner Bürgerpflichten hinderten. Seine Einsichten erweitern sich von selbst, und nur erweiterte Einsichten bringen wahre, dem Staate heilsame Aufklärung zu Stande. Dazu kommt noch, daß durch die Zeit, welche der Knabe in den Bürgerschulen wird zubringen müssen, ihm ein großer Theil von der Muße entzogen wird, sich mit dem Thalmud zu befassen, und daß er dadurch allein schon einige, wie wohl bloß negative, Fortschritte in der Aufklärung machen muß [1]).

Der dritte und letzte, aber bey weitem nicht der wichtigste Unterschied zwischen den christlichen und jüdischen Bürgerschulen besteht darin, daß in den ersteren die Kinder gewöhnlich zum Singen angehalten werden, oder wohl gar eine eigne Lehrstunde dazu festgesetzt ist. Für die christlichen Bürgerschulen hat diese Einrichtung in mancher Hinsicht ihren Nutzen, und namentlich, um sich in dem Kirchengesang zu üben. Es würde aber vor der Hand noch zu frühzeitig seyn, die kostbare Zeit in den jüdischen Bürgerschulen mit der Erlernung einer Kunst zuzubringen, die dem Juden keinen anderen Vortheil gewährt, als ihn zum angenehmeren Menschen zu bilden, da er fürs erste bloß ein brauchbarer Mensch werden soll [2]).

Wohl aber scheint uns der Unterricht im Zeichnen von äußerster Wichtigkeit. Außer dem allgemeinen Einfluß dieser Kunst auf die Bildung des Menschen, läßt sich hierdurch einem

[1]) Es muß also von der Regierung zur Bedingung gemacht werden, daß niemand sich einem Gewerbe widmen kann, der nicht ein Zeugniß mitbringt, daß er eine gewisse Anzahl Jahre in die Schule gegangen.

[2]) Ich würde gerade für eine Singstunde seyn, besonders um dem Juden das Synagogen-Geschrey zu verleiden, er müßte deutsche Lieder und religiöse Lieder, von Gellert etwa singen lernen, und damit immer der Unterricht angefangen werden.

beym, vorzüglich polnischen, Juden herrschenden Vorurtheile entgegenarbeiten, dem nähmlich: daß jede Abbildung menschlicher Gestalten, in götzendienstlicher Hinsicht angefertigt werde, und daher dem Juden verbothen sey zu machen[1]). Der Knabe, der ein Auge, eine Nase, und dergleichen zeichnet, und dabey von Seiten des Lehrers gar keine andere Absicht sieht, als eine Nase und ein Auge zu zeichnen, legt ein Vorurtheil ab, das zwar nicht an und für sich schädlich ist, aber doch als Vorurtheil bekämpft werden muß.

Ohne uns über die Grenzen unseres Auftrages zu versteigen, glauben wir schließlich noch ein Mittel hinzufügen zu müssen, wodurch die willige Aufnahme der Schulen von Seiten der Juden vorbereitet werden könne, und wodurch sie, die Juden, die Landesherrliche Verfügung wegen Einrichtung der Schulen, für das aufnehmen werden, was sie in der That ist, für eine, auf das Beste der Unterthanen zielende, wohlthätige Einrichtung.

Noch eher nähmlich als an die wirkliche Einführung der Schulen gedacht wird, müßte eine Königliche Verordnung für alle jüdischen Unterthanen in den Königlichen Landen ergehen, daß sie Familiennahmen annehmen, ihre Handlungsbücher sowohl, als ihren Briefwechsel innerhalb Landes, in deutscher Sprache und mit deutschen Characteren führen sollten[2]). Der polnische Jude, dieser Sprache unkundig, würde dadurch anfänglich in die Nothwendigkeit gesetzt werden, zur Führung seiner Geschäfte einen Fremden anzunehmen, auf diesen allein sich zu verlassen, und würde sich also glücklich schätzen, in den Schulen ein Mittel gefunden zu haben, wodurch er dereinst von seinem Sohne die nöthige Hülfe zu hoffen hat, und aus der quälenden Lage gegezogen wird, seine ganze Habseligkeit einem Fremden anvertrauen zu müssen.

---

[1]) Das halte ich für unrichtig. Die polnischen Juden handeln mit Crucifixe, wenn etwas dabey zu verdienen wäre.

[2]) Auch alle ihre Transacte müßten bei Strafe der Nullität in deutscher Sprache abgefaßt seyn.

Anhang III.

Jacob Frank und seine Angehörigen.

Anknüpfend an die Deutung einer Münze, die er irrtümlich auf Sabbatai Zewi bezieht, äußerte sich Bendavid in einem Briefe vom 7. Oktober 1812, dessen Kopie in seinem Nachlaß vorliegt und der an einen nicht genannten Adressaten gerichtet ist[1]), über Jacob Frank und seine Angehörigen in folgender Weise:

»Die Sekte nähmlich, die von Sabathi Zebi, einem sich für den Messias ausgebenden Manne gestiftet wurde, schreibt ihren Ursprung, wie jede andere Sekte, deren Stifter für den Messias gehalten wird, von dem Propheten Elias her, und er war also ihr erster Großmeister. Der zweite war Sabbathi selbst, der dritte Rabbi Jonathan, genannt Eibenschütz, Oberrabbiner zu Altona, Hamburg und Wandsbeck. Er wollte zwar seine Anhänglickeit an Sabathi Zebi nicht Wort haben; allein der Rabbi Jacob aus Emden bewies die Sache zu deutlich, als daß die Verteidigungsschriften des Jonathan die Beschuldigungen hätten von ihm abwälzen können. Sein Sohn, der äußerlich zur christlichen Religion übergegangen war, lebte unter dem Nahmen Baron von Eubeschütz in Dresden und trieb dort manche Charlatanerien, in der Absicht, seinem Vater in der Stelle als Großmeister zu folgen. Er verfehlte aber seinen Zweck, und die Großmeisterschaft ging auf einen Mann aus Czestechow Nahmens Dobruski über, dessen Familie zu Brünn in Mähren lebte. Nach seinem äußerlichen Übertritt zur christlichen Religion residirte er unter dem Nahmen Frank zu Offenbach bei Frankfurt am Main, wo ich ihn bei

[1]) Der Brief war wahrscheinlich an Jost gerichtet. In dem seiner Geschichte der Israeliten beigefügten Inhaltsverzeichnis (B. 9, S. 148) beruft sich Jost auf eine von einem bedeutenden Gelehrten, der sich des Umgangs mit Einigen der Sektirer erfreut hat, erhaltene Mitteilung und führt die erwähnte Deutung der angeblich auf Sabbathai Zewi bezüglichen Münze und Einiges aus dem daran sich knüpfenden Berichte über Jacob Frank an, der aber hier weit ausführlicher vorliegt. Vgl. auch Josts Skizze im Freitagabend S. 491).

Gelegenheit der Kaiserkrönung Leopold II, 1790 gesehen habe. Er machte asiatisch-fürstlichen Aufwand, und wenige begriffen, woher er ihn bestritt. Eigentlich aber flossen ihm die Gelder von den Brüdern aus Mähren, Böhmen, Polen und Weiß-Reußen zu, durch Commissionare, welche die baaren Dukaten nach Leipzig zur Messe brachten, von wo aus sie wieder baar an ihn durch Brüder überbracht wurden. Nach seinem Tode 1792 maßte sich die Tochter desselben die Würde des Vaters an, und es kostete den Brüdern große Mühe, sie von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Ich habe einen Edeln von Hönigsberg in Prag gekannt, der 1793 Haus und Hof verließ, zu Fuße nach Frankfurt am Main wallfahrte, um das Glück zu haben, die Frank zu sprechen; aber selbst nach glücklich überstandener, von ihr ihm auferlegter harter Prüfung, dennoch unverrichteter Sache abziehen mußte, weil sie, wie sie vorgab, ihn nicht für heilig genug hielt, sich durch eine Unterredung mit ihm zu entweihen. Nach und nach blieben die Gelder für die Frank aus, weil vermuthlich ein anderer Großmeister — ich glaube der Chassid zu Wilno — gewählt wurde. Es ging ihr sehr elend, und ich weiß nicht, was nach der Besetzung Frankfurts durch die Franzosen aus ihr geworden ist.

Ihres Vaters Schwester, eine geborene Dobruska, lebte noch 1794 als Jüdinn zu Brünn. Sie hatte 3 Söhne, die zur christlichen Religion übergegangen sind, und in der Taufe den Nahmen Schönfeldt — wo ich nicht irre, Edler v. — erhalten haben. Einer von ihnen war Redakteur der Brünner Zeitung, und die beyden anderen begaben sich nach Paris, wo sie zur Schreckenszeit unter dem angenommenen Nahmen Gebrüder Frey (Frank) den Tod unter der Guillotine fanden.«

Anhang IV.

Zwei Briefe Salomon Maimons an Lazarus Bendavid über Kants Anthropologie und die Fichtesche Philosophie.

1.

Ich befand mich einige Zeit her nicht recht wohl, und dies war die Ursache, daß ich Ihren Brief nicht, wie ich sonst zu thun pflege, gleich habe beantworten können. Ihre Geschmackslehre habe ich erhalten. Sie gefällt mir im ganzen recht gut, obschon ich in manchen Stücken vielleicht von Ihnen abweichen möchte. Die Behandlung ist gründlich und der Vortrag recht faßlich. Ihren Bemerkungen über die Einbildungskraft stimme ich völlig bei. Wie weit Sie Kants Kritik der Urteilskraft benutzt haben, kann ich, da ich dieses Werk nicht zur Hand habe, nicht bestimmen. So viel bin ich doch überzeugt, daß Sie es benutzt und gut benutzt haben.

Was Fichtens neue Lehre betrift, so stimme ich hierinn mit Kants Erklärung hierüber völlig überein. Der ihm gemachte Vorwurf der leeren Spitzfindigkeit sollte freilich bewiesen werden; wird aber schwerlich bewiesen werden können[1]). Denn wie könnte dieses geschehen? Etwa dadurch, daß jemand eine bestimmte Erklärung von Spitzfindigkeit aufstellte und zeigte, wie, dieser Erklärung zufolge, die Fichtesche Art zu philosophiren spitzfindig sey, so würde Fichte gewiß nicht säumen, eine, von dieser verschiedene Erklärung aufzustellen, und spitzfindig zeigen, daß, seiner Erklärung zufolge, seine Art zu philosophiren nicht spitzfindig sey! Spitzfindigkeit betrift directe die Manier des Künstlers, und nur indirecte und auf eine unbestimmte Art, das Kunstwerk selbst, und ein Künstler und Kenner wie Kant kann immer die Manier misbilligen, ohne allen ferneren Beweis. Spitz-

[1]) Kants Briefe usw. (Kants Werke, ed. Rosenkranz, B. 11) S. 153.

findigkeit kann bloß gefühlt, aber nicht nach allgemeinen Regeln beurtheilt werden.

Was mich anbetrift, so mag ich mit keinen fremden Systemen, sie mögen herkommen, von wenn sie wollen, was zu schaffen haben. Wenig eigenes Denken ist mir schäzbarerer als die vollständigen Theorien und Systeme, von anderen erlernt. Selbst ein Irrthum kann bloß den Werth des Resultats gänzlich aufheben, indem durch Entdeckung des Irrthums das gedachte unbrauchbar wird, den Werth des Denkens selbst aber vermindert er zuweilen um ein sehr geringes, und ich schäze manchen, der die Quadratur des Zirkels gefunden zu haben glaubte, ungeachtet daß er sich hierin getäuscht habe, weit höher als den, der die ganze Mathematik bloß von andern erlernt, ohne darüber je selbst gedacht zu haben, a nicht einmal auf einen Irrthum zu gerathen. Sie selbst, werthester Freund, werden mir als Beispiel zu dieser Behauptung dienen können. Sie schrieben über die Parallellinien. Man erklärte Ihr Raisonement für petitio principii. Sie machten kürzlich die Findung einer allgemeinen Gleichung bekannt. Man zeigte Ihnen, daß dies nur in besonderen Fällen zufälligerweise eintrift, und keine Regel für eine allgemeine Gleichung abgeben könne. Aber dieser Täuschungen ungeachtet, wird jeder Selbstdenker und Kenner solcher Arbeiten Sie wegen der Erfindungskraft, die Sie dennoch dabei geäußert haben, hochschäzen, ohne darauf zu sehen, ob dadurch das gesuchte ist erfunden worden, oder nicht?

Wegen meiner Erklärung des von Kant angeführten anthropologischen Phänomens[1]) thue ich mir nicht sonderlich zu gute; weil, wie ich überzeugt bin, diese Erklärung die einzig mögliche ist; folglich ein Jeder andere, der darüber nachdenken wollte, ebenfalls darauf gerathen seyn würde. Daß Sie aber glauben, daß Kant sich eben diese Erklärung gedacht habe, so befremdet dieses mich nicht wenig. Würde er, unter dieser Voraussetzung gesagt haben »die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen«, und würde er nicht

[1]) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Kants Werke, ed. Rosenkranz, B. 7, II) S. 12.

wenigstens einen Wink zu dieser Erklärung gegeben haben; welches füglich in Kurzem geschehen konnte, z. B. dieses Phänomen läßt sich aus der Art, wie ein Kind überhaupt sprechen lernt, leicht erklären. So sehr ich auch Kant schäze, und ihn für den größten Philosophen unserer, ja vielleicht aller Zeiten halte, so kann ich doch nicht glauben, daß Kant alles wissen, und alles besser wissen, und alles allein wissen müsse. Nur weil ich Sie wirklich schäze und liebe, rüge ich dieses. Sonst ist die beste Partie, die man ergreifen kann, über eine solche Aeußerung, die sich offenbar nicht behaupten kann, und die bloß eine gewisse Menschlichkeit zum Grunde hat, wegzusehen.

Leben Sie wohl und bleiben Sie mein Freund sowie ich der Ihrige bin. S. Maimon.

Siegersdorf bei Freistadt in Schlesien
7. Febr. 1800.

N. B. Eher wäre ich geneigt zu glauben (welches mir garnicht schmeichelhaft ist), daß Kant, wenn ihm ja diese Erklärung vorgeschwebt hat, dieselbe nicht für völlig befriedigend hielt. Denken Sie einmal darüber nach, und wenn Sie es auch so finden, so wird es mir sehr lieb seyn, wenn Sie Ihre Meinung hierüber öffentlich bekannt geben.

A propos! Da die Rede einmal von Kants Anthropologie ist, so fällt mir etwas bei. Was denken Sie, Freund, zu Kants logischem Egoismus?[1]) Soll auch der Mathematiker, der seine Säze nach Axiomen und Postulaten a priori strenge demonstrirt, und die Objekte a priori konstruiert, dennoch als Egoist gescholten werden, wenn er die wirkliche Zustimmung anderer zu entbehren glaubt? Daß er auf diese Zustimmung rechnet, er mag sie wirklich erhalten oder nicht, ist außer allem Zweifel. Denn was als an sich nothwendig gedacht wird, wird auch als allgemeingeltend (für jeder Mann) gedacht. Daß er aber sich immer vor Irrthum nicht sicher halten soll, bis er diese Zustimmung wirklich erhält, ist mir unbegreiflich. Dieses würde ja die Mathemathik zu einer

[1]) Vgl. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 13.

empyrischen Wissenschaft herabwürdigen! Das Aufeinanderlegen der Gedanken des einen Subjektes auf die Gedanken des anderen ist eben so wenig ein empyrisches Aufeinanderlegen, als das Aufeinanderlegen der Figuren in der Mathematik. Erklären Sie mir doch, was Kant eigentlich mit diesem Egoismus haben wollte? et eris mihi magnus Apollo!

2.

Lieber Freund!

Es ist mir recht lieb, daß Sie in der Berlinischen Monatsschrift einen Aufsaz über den logischen Egoismus einrücken lassen. Was die insana Sapientia betrift, worüber Sie mich mit den Worten: risum teneas, amice? fragen, so muß ich gestehen, daß dieselbe bei mir nicht Lachen, sondern den höchsten Unwillen rege gemacht hatte. Diese transzendente Philosophie ist nicht nur an sich unhaltbar, sondern auch in ihren Folgen höchst schädlich, indem sie die besten Köpfe verrückt. Um Ihnen hiervon nur ein einziges Beispiel anzuführen, so habe ich hier vor meinen Augen einen Mann von großen Talenten und Naturgaben, von einer lebhaften Imagination (die leider nur zu lebhaft ist), von vielem Scharfsinn (der nicht selten in Spizfindigkeit ausartet), von vielen realen Kenntnissen und Einsichten, und der gewiß, wenn er seine Studien ordentlich eingerichtet hätte, ein zweiter Leibnitz geworden wäre, der aber, seitdem er von der F. . . schen Philosophie was vernommen hat, ein sowohl spekulativer als praktischer Narr geworden ist, mit welchem nicht mehr auszukommen ist. Er betrachtet [verachtet] alle Kenntnisse und Wissenschaften und alle vernünftigen Raisonnements, die nicht synthetisch in gerader Linie aus seinem Ich herkommen. Freilich sezt eine solche Narrheit schon eine Praedisposition dazu im Subjekte voraus. Aber ich behaupte, daß ein jeder junger Mann, der nicht reale Wissenschaften (vorzüglich die Mathematik) mit Ordnung und Methode studiert und verschiedene Systeme der Philosophie mit einander verglichen habe, zu dergleichen Ausschweifungen praedisponirt

ist. Alles Wissen, alle Erkenntniß unmittelbar aus dem Ich herauszubringen, hat soviel Lockendes und Wegabkürzendes für unvorsichtige junge Leute, daß sie der Versuchung kaum widerstehen können. Aber, Freund! wir thun am besten, wenn wir hierinn Gamaliels Rath (Apostelgeschichte II, 34) befolgen, denn was an sich keinen Grund hat und alle Gründe aufhebt, ist nicht mit Gründen zu widerlegen. Ich brauche Sie nicht erst darum zu bitten, dieses alles in petto zu behalten סתום וחתום הדברים עד עת קץ [1]).

Sie fragen mich Freund, was ich hier mache. Leider! fast gar nichts. Warum, weil ich keine Aufmunterung dazu habe und alle Correspondenz mit Gelehrten und Buchhändlern mir hier abgeschnitten ist. Machen Sie, daß ich wieder nach Berlin kommen kann; wovon dieses abhängt, werden Sie leicht von selbst errathen. — Vielleicht können wir zusammen was vornehmen. Sprechen Sie darüber mit Herrn oder vielmehr mit Madame Levi. —

Grüßen Sie den jungen Mathematiker Meier. Ich war unglücklich bei meiner Abreise von Berlin, da ich meine Bücher zurücklassen mußte, daß mir die besten davon gestohlen worden sind, darunter auch ein deutscher Archimedes (von Sturm übersetzt) eben dieses Schicksal erfahren mußte. Freilich ist ein שואל חייב בגניבה ואבידה [1], ich mache mich auch anheischig dazu, sobald dieses mir möglich seyn wird. Ich hoffe übrigens, daß zwischen uns kein Mißverständnis stattfinden sollte, wenn, wie Sie sagen, wir nur wollen, und wollen werden wir es gewiß. Ich bleibe also mit wahrer

Hochachtung Ihr

Freund

S. Maimon.

Siegersdorf bei Freystadt
in Schlesien 24. May 1800.

---

[1]) nach Daniel 12,4.

[1]) Nach talmudischem Recht ist der Entleiher verantwortlich für den an dem entliehenen Gut begangenen Diebstahl oder dessen anderweitigem Verlust. Vgl. Talmud b. Baba mezia S. 93a.

Verzeichnis
der in der Monatsschrift erschienenen und nicht mit vollem Namen unterzeichneten Aufsätze.

Von **M. Brann.**

Das horazische neunte Jahr ist längst dahin gegangen, seitdem ich die nachfolgende Zusammenstellung gemacht habe. Sie ist mir unter der Hand entstanden, als ich beim Eintritt dieser Zeitschrift in das 51. Lebensjahr Heerschau über die Mitarbeiter gehalten habe, die sich um die großen Meister Frankel und Graetz geschart haben, um unter ihrer Führung die Wissenschaft des Judentums zu pflegen und zu fördern. Damals in den ersten 36 Jahren, in denen die Monatsschrift in die Welt ging, war es jedem Schriftsteller anheimgegeben, ganz nach seinem Belieben seinen Namen zu nennen, anzudeuten oder zu verschweigen. Als ich dann im Jahre 1892, ermutigt von meinem unvergeßlichen Freunde David Kaufmann und gemeinsam mit ihm, die alte Fahne wieder aufrichtete, bestanden wir darauf, daß grundsätzlich jeder Mitarbeiter mit seinem Namen für die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschungen eintrete. Nur ganz ausnahmsweise ist seitdem hin und winder einmal eine Abhandlung oder Besprechung auf besonderen Wunsch des Verfassers ohne Namensnennung oder unter einem angenommenen Schriftstellernamen gedruckt worden. Ich veröffentliche jetzt das vorliegende Verzeichnis mit der herzlichen Bitte, besonders an die lieben älteren Freunde, die vor und mit mir zu den Füßen unserer großen Lehrer gesessen haben, sich die Mühe nicht verdrießen zu lassen und mir den Schleier lüften zu helfen, um möglichst suum cuique zurückzuerstatten. Wo ich selbst eine Überlieferung habe, habe ich sie

in *[Klammern]* hinzugefügt und meine Vermutungen durch ein Fragezeichen gekennzeichnet. Was ich weiter erfahre, will ich möglichst im Zusammenhange gelegentlich mitteilen.

Ohne Unterschrift.
XIX (1870) 191. 332.

* *[Rosin]*
XVII (1868), S. 188.

**
X (1861), 28. 65. 233. 272.

10
I (1852), 36.

12
V (1856), 189.

14
V (1856), 359.

18
IX (1860), 279. 281. X, 227.

19
V (1856), 400. 432.

— a —
XII (1863), 191. 235.

— d —
XI (1862), 152 — XIII (1864), 397. XXIII (1874), 335.

g
XV (1866) 436. 441. 474.

— g —
XV (1866), 441.

gn
XIX (1870), 285. 278.

h
XII (1863), 355. 399.

— l —
VIII (1859), 233. XI (1862), 238. XVIII, 257.

— — — n
XXVIII (1879), 375.

— n
IV (1855), 435. — V (1856), 116. — VII (1858) 460 — VIII (1859), 198. 396. — XI (1862), 155. — XV (1866), 398. —

— n —
V (1856), 116. — XII (1863), 191. 235.

— o —
XIII (1864), 73. 77. 156. 158. —

— p —
XVI (1867), 33.

— r —
VIII (1859), 226. — XVII (1868), 36.

— sk —
XIII (1864), 398. — XIV (1865), 393. 472. — XV (1866), 73.

t
VII (1858), 32.

— t —
XV (1866), 472 — XVI (1867), 119.

u
XVI (1867), 473. 467.

x
IV (1855), 275 — XII (1863), 77.

— z —
XXII (1873), 189.

β *[B. Badt]*

XIX (1870), S. 140. 190.

γ

XX (1871), 187.

π

VI (1857), 194. 274. 357. 433. 470. VII (1858), 231. 315. — VIII (1859), 41. 315.

— χ

XV (1866), 37. 71.

A

XI (1862) 478. — XIX (1870) 44. 81.

I. I. A.

XIII (1864), 472.

M. A.

XXIII (1874), 325. — XXV, 514.

Dr. B.

XVII (1868), 178.

B — b

VI (1857), 431. — VIII (1859), 431.

B — h *[Bloch?]*

XIV (1865) S. 228.

A. B.

XII (1863), 81. 121.

B. B. *[= Bernh. Beer]*

III (1854), 51. 205. — IX (1860), 396.

B. m.

VIII (1859), 282.

I. B.

X (1861), 437.

M. B.

XXI (1872), 139.

P. B. *[P. Buchholz]*

XV (1866), 355.

Dr. C.

XXXIV (1885), 47.

Dr. S. C.

XIV (1865), 25. 68.

L. D. *[Dukes]*

VIII (1859), 190. 193.

E. E.

IX (1860), 437. 472.

G *[z. T. Graetz]*

VI (1857), 315. — VII (1858), 459. — VIII (1859), 317. — XIV (1865), 318. 353. — XV (1866), 237. 315 — XVI (1867), 26. 73. 321. 421. 460. — XXI (1872), 538.

G — n

VIII (1859), 153. 316. — X (1861), 313. — XIX (1870), 239. 285.

D. G. *[David Gerson]*

XVII (1868) 235. 236. 276. 311. 397. 398. 437.

I. G. *[I. Glück]*

XII (1863), 473. — XIII (1864), 312. — XIV (1865), 116. 117. 118. 234. — XXI (1872), 566.

M. G.

IX (1860), 360.

Gr — n *[Gronemann?]*

XVII (1868), 461. — XX (1871), 232.

H

VI (1857) 198. — VIII (1859), 308. — XII (1863), 433. — XV (1866), 116. 155. 201. 311. — XVI (1867), 348.

F. H.

VIII (1859), 135.

Hanno *[J. Freudenthal]*

XVIII (1869), 285.

J. *[z. T. M. Joël]*

III (1854), 465 — VII (1858) 106. 462. — VIII (1859), 195. — XVII (1868), 313. 352. 385.

K

VII (1858) 430 — VIII (1859), 476 — IX (1860) 117 — X (1861), 269. 239. — XI (1862), 360. 396. 438 — XV (1866) 232.

S. K.

XII (1863), 241. 281. — XIII (1864), 269.

Kg

XVII (1868), 310.

L *[= W. Landau]*

I (1852), 30. — II (1853) 30. 473. — III (1854) S. 400. — V (1856), 434. — XX (1871), 88.

S. L.

XXXV (1886), 191.

M

(1852) 385 — XI (1862), 480.

M . . . . . .

V (1856), 330.

L. M.

V (1855) 33. 122.

P

XVII (1868), 395. — XXIII (1874), 328.

R *[Rippner?]*

VIII (1859), 196. — XV (1866), 466. XVI (1867), 391. — XX (1871), 42. 427. (?) 520.

R — r *[Rahmer?]*

VIII (1859), 472. 473. — IX (1860), 474. 477.

I. R.

VII (1858), 106.

S

VI (1857). 473. VII (1858), 431. IX (1860), 142. 200.

D. S.

XXIV (1875) 563.

E. S.

XXVIII (1879), 380.

S — s

XI (1862), 279 — XII (1863), 37.

St

XII (1863), 316 — XIII (1864) 350 — XV (1866), 201. — XVI (1867), 234.

T

XIII (1864), 476. — XIV (1865), 471. — XXVI (1877), 571.

W — II — *[Wallerstein]*

XI (1862), 277.

X

IV (1855), 277. IX (1860), 271 — XII (1863), 77.

Y

IV (1855), S. 278.

Besprechungen.

Carlebach, Joseph. Lewi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden. Mit 3 Figurentafeln. Berlin, Louis Lamm, 1910. 238 S., 8.

An einer vollständigen Biographie des Gersoniden, zumal der Schilderung seiner Verdienste um die mathematische Wissenschaft, hat es bisher gefehlt; diesem Mangel wollte der Verfasser abhelfen, und das ist ihm in dankenswerter Weise gelungen. Die vorliegende Schrift zerfällt in drei Teile. — Der erste enthält die unter demselben Titel bereits im Jahre 1908 der Heidelberger Universität vorgelegte Dissertation (S. 1 bis 126), der zweite Teil von S. 129 bis S. 150 unter der Überschrift: »de numeris harmonicis« die zum ersten Mal edierte Arbeit des Leo Hebreus über einen Satz aus der Zahlentheorie nebst dazu gehörigen Anmerkungen. Der dritte Teil endlich von S. 150 bis zum Schluß S. 234 gibt Proben aus dem algebraischen Werk מעשה חושב desselben Verfassers in deutscher Übersetzung und daran sich anschließende Noten.

Dieser letzte Abschnitt ist, wie im Vorwort auf S. 149 bemerkt wird, »als Teil einer Dissertationsschrift«, wohl der obenerwähnten, vorgelegt, bisher aber, wie es scheint, nicht veröffentlicht worden. Inzwischen ist ja, im Jahre 1909, die vortreffliche Übersetzung des vollständigen »Sefer Maassei Choscheb« mit hebräischem Text und einer mehrere Seiten umfassenden Einleitung von Gerson Lange, Direktor der Realschule der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. erschienen. Eine eingehende Besprechung der Langeschen Arbeit von O. Treitel findet sich im Jahrgang 1910 dieser Zeitchrift und macht ein Referat der Carlebachschen Übersetzung überflüssig. Ref. will nur erwähnen, daß Carlebach die beiden Handschriften Cod. hebr. 36 und 68 des Steinschneiderschen Katalogs der Münchener Königlichen Bibliothek zu grunde legt, während Lange Cod. 35 und 67 derselben Sammlung sowie ein der Wiener Hofbibliothek gehöriges aus dem Jahre 1462 und ein Manuskript aus Paris benutzte. Die von C. ausgezogenen Proben sind aus dem ersten Buch die Einleitung, die §§ 15, 16, 26—54,

36—68, aus dem 2. Buch die Einleitung, Auszüge aus dem 3. und das ganze 5. und 6. Kapitel. Zum Unterschiede von der Langeschen Übersetzung ist diejenige von C. viel freier, häufig nur eine Inhaltsangabe in der Formelsprache; auch gibt er in vielen Fällen die hebräischen Buchstaben des Textes mit Ziffern wieder, während Lange die üblichen Buchstabengrößen dafür setzt.

Die zahlentheoretische Abhandlung des Lewi ben Gerson ist nach einer Handschrift aus der Sammlung Cod. Basiliensis F. II. 33 herausgegeben worden, welche infolge ihrer Unleserlichkeit große Schwierigkeiten für die richtige Deutung bereitet hat. Die Arbeit ist jedenfalls erst nach dem Jahre 1342, und zwar in hebräischer Sprache verfaßt und im Auftrage des Bischofs Philipp von Vitry ins Lateinische übersetzt worden. C. bringt nur den lateinischen Text ohne das hebräische Original und ohne Übertragung ins Deutsche. Aus dem Inhalt der Schrift sei hervorgehoben, daß sie den Beweis für den Satz enthält, daß es außer 1, 2, 3, 4 und 8, 9 keine aufeinander folgenden harmonischen Zahlen gebe. Unter einer harmonischen Zahl versteht Lewi jede Potenz von 2 oder von 3 und das Vielfache der Zahl 2. 3=6. In anderer Bedeutung findet sich der Begriff der harmonischen Zahl schon bei Abraham ibn Esra. (S. hierüber Silberberg, Sefer Hamispar S. 109). Aus welchem Grunde Lewi die soeben definierten Zahlen harmonisch nennt, wird von C. nicht erklärt; auch dem Ref. ist diese Definition aus der mathematischen Literatur nicht bekannt.

Außer den genannten beiden Werken über Algebra hat Lewi noch je ein größeres über Trigonometrie — die von Petrus für Clemens VI ins lateinische übersetzte Abhandlung de sinibus chordis et arcubus — und Geometrie — verfaßt, letzteres im wesentlichen ein Kommentar zu Euclids Elementen. C. vermutet nach einer Notiz des Josef del Medigo, daß Lewi noch andere bisher nicht aufgefundene geometrische Bücher geschrieben habe. Ein solches über das Parallelenaxiom ist uns in einem einzigen Fragment in München unter der von den Kopisten herrührenden Überschrift חבור חכמת התשברת erhalten geblieben. Eine eingehende Diskussion der letztgenannten Schriften gibt uns C. in dem 6. Kapitel seiner Arbeit unter der Überschrift «Lewis mathematische Leistungen.« Die ersten vier Kapitel schildern 1. Die Religionsphilosophie und Mathematik, Lewis Wiedererweckung aus der Vergessenheit, 2. Zeitumstände, Heimat, 3. Lewis geistigen Entwicklungsgang und literarische Laufbahn, 4. Charakteristik seiner

Persönlichkeit. Das fünfte Kapitel »Leistungen für die Astronomie« macht eine kurze Besprechung erforderlich.

Man kann die Verdienste Lewis um die astronomische Wissenschaft an die drei Worte knüpfen: Jakobsstab, Transversalmaßstab und Dunkelkammer. C. vertritt die Ansicht, daß Lewi der Entdecker dieser drei Apparate und Instrumente sei. Das ist nicht die Meinung des Ref. Was den Namen Jakobstab — d. i. ein Horizontalstab, dessen eines Ende an das Auge gehalten wird, und auf dem ein kleines Vertikalstäbchen verschoben werden kann, er hat also folgendes Aussehen ——|—— und dient zum Messen von Bogendistanzen — betrifft, so soll nach Steinschneider der Begriff מקל an die geschälten Stäbe Jakobs erinnern, und »die Sucht der Alten, alles mit biblischen Namen zu belegen« mag dann Lewi den Namen Jakobstab in den Mund gelegt haben. Gerade dieser Grund spricht gegen eine Einführung des Namens »Jakobstab» durch Lewi. Nirgends in der Bibel findet sich der Ausdruck מקל יעקב oder מטה יעקב (auch der Ausdruck Gen. 30, 37 kommt hier nicht in Betracht), und es hätte viel näher gelegen, die so häufig vorkommende Bezeichnung מטה לוי zu wählen, unter welchem Namen das Instrument erst im 16. Jahrhundert wohl aber nur zur pietätvollen Erinnerung an Lewi b. Gerson erwähnt wird. Weshalb Steinschneider gerade die geschälten Stäbe bevorzugt und nicht auf כי במקלי עברתי את הירדן הזה rekurriert, ist nicht ersichtlich. Überdies findet sich der Name baculus Jacobi gar nicht in Lewis Werken, er selbst nennt das Instrument מגלה עמוקות. Hierzu kommt noch, daß seit alter Zeit in der Astronomie das Wort Jakobstab noch in anderer Bedeutung verwendet wird, zur Bezeichnung der in einer geraden Linie liegenden Sterne ζ, ε, δ im Orion. Eine Erklärung für diese Benennung vermag ich nirgends zu finden: es geht aber daraus hervor, daß schon im früheren Mittelalter der »Jakobstab« ein üblicher Ausdruck war. Er hat aber außerdem einen der Astronomie ferner liegenden Sinn: er bedeutete nämlich das Erkennungszeichen für die zum Grabe des Apostels Jakobus fahrenden Pilger. Hierin vermutet Ref. den Ursprung für die obige Bedeutung des »Jakobstabs.« Derselbe mag für die »Jakobsbrüder« die Form eines Stabes gehabt haben, unter dessen Spitze ein kleiner Längsstab angebracht war; so ist das mit Vertauschung der Längs- und Querrichtung nichts anderes als der baculus astronomicus, wie ihn Regiomontanus später genannt hat. Damit erklärt sich auch die Be-

zeichnungsweise der Sterne im Orion, welche bekanntlich mit den beiden anderen hellen Sternen desselben Sternbildes α und β eine ähnliche Kreuzfigur bilden. — Es wäre übrigens merkwürdig, wenn der Name des Entdeckers einer während mehrerer Jahrhunderte in Benutzung gewesenen Neuerung selbst in Gelehrtenkreisen soll unbekannt geblieben sein.

Dasselbe gilt aber auch für die camera obscura — die Projektion des Sonnenbildes durch eine kleine Fensteröffnung — und für die Teilung einer Maßlänge in ihre Unterteile durch gegenseitige Verbindung der geraden und ungeraden Teilstriche der oberen und unteren Begrenzungslinie miteinander. Gersonides wird das Prinzip dieser astronomischen Apparate von anderen übernommen und die von C. ausführlich beschriebenen drei sehr wesentlichen Verbesserungen daran angebracht haben, die Gemeingut späterer Fachgelehrten geworden sind und ihm den Ruhm eines der größten jüdischen Mathematiker des Mittelalters mit Recht verschafft haben. Im Interesse der Wissenschaft wäre es daher zu wünschen, daß der 5. Teil des מלחמות, des astronomischen Hauptwerkes Lewis, bald seinen Bearbeiter finden möge. Diese Publikation müßte aber auch die לוחות התכונה enthalten, von denen bisher nur die Einleitung und die Kapitelüberschriften gedruckt vorliegen. Hier sei daraus nur erwähnt, daß Lewi für die synodische Umlaufszeit des Mondes 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten $\frac{1}{11 \times 3}$ Stunde statt der allgemein angenommenen $\frac{1}{10 \times 3}$ Stunde setzt. In dem 7. Kapitel »Lewis Religion« sucht C. die von Curtze, Steinschneider und Günther aufgestellte Behauptung, daß Gersonides zum Christentum übergetreten sei und erst nachher den Namen Leo Israelita oder Judaeus erhalten habe, zu widerlegen. Man mag C. in seinen Ausführungen wohl beistimmen, ganz entschieden scheint dem Ref. diese wichtige Frage dennoch nicht zu sein. In dem achten, dem Schlußkapitel »Tod und Nachruhm« wird über den nach Lewis Tode entbrannten Streit um seine Lehren und Schriften berichtet und die Hoffnung ausgesprochen, daß jener fünfte Traktat des Buches der Kriege« ihm am meisten Bedeutung für die Zukunft bewahren werde.«

Bei der Lektüre der Carlebachschen Abhandlung ist dem Ref. manches, allerdings nur Äußerlichkeiten betreffendes aufgefallen. Ganz ohne ersichtlichen Grund hat die Paginierung unterhalb der Seiten Platz gefunden. Das Inhaltsverzeichnis steht statt auf der ersten auf der letzten Seite und das Literaturverzeichnis auf S. 91 zwischen Text

und Noten. Auch wird eine systematische Aufzählung der mathematischen Werke des Ralbag, ihre bisherige Bearbeitung, Zeit und Ort ihres Erscheinens und dgl. sehr vermißt. Die für jedes der 8 Kapitel getrennt durchgeführte Numerierung der Noten, von denen übrigens ein großer Teil, namentlich der kürzeren, besser unter der Seite hätte Raum finden können, erschwert deren Benutzung ungemein. Von den zahlreichen Druckfehlern seien einige hier aufgeführt:

Seite 42: Notenhinweise: st. 69, 70, 71 lies 52, 53, 54.

„ 43: Hinweis 55a fehlt in den Noten.

„ 48 u. 49 scheinen die Notenhinweise vertauscht zu sein.

„ 67 (3) l. chord 2α st. chord^2 2α.

„ 68 Z. 3 s. in $\frac{30^\circ + 18^\circ}{2}$ st. in $\frac{30^\circ - 18^\circ}{2}$.

„ 80 Z. 5 l. links st. rechts.

„ 119 fehlt Note 53.

„ 122 in Note 23 ist Kap. V, Note 67 gemeint.

„ 129 Z. 13 l. 18 st. 19.

Straßburg i. E. B. Cohn.

Epstein, Dr. J. N., Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. Berlin, Mayer & Müller, 1915. VI u. 160 S. 8°.

Der in der Überschrift genannte Kommentar findet sich in der bekannten Berliner Handschrift ms. or. qu. 685 (Steinschneiders Verzeichnis, Bd. II, nr. 160; eine Kopie daraus in ms. Bodl. Neub. 1317) und ist zuerst von Rosenberg in dem Sammelwerke קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים (Berlin 1856) sehr fehlerhaft ediert worden und dann, nach dieser Ausgabe, in der großen Wilnaer Talmudausgabe, mit Übernahme aller Fehler der ersten Edition und mit Weglassung des Traktats Nidda. Epstein veranstaltet eine neue kritische Ausgabe, die unter den Schriften des Vereins Mekize Nirdamim erscheinen soll, und schickt ihr als Einleitung die vorliegende Studie voraus, die sich durch exakte Forschungsmethode, gute philologische Schulung und sorgfältiges Eindringen in alle Einzelheiten auszeichnet.

Die Schrift E.'s zerfällt in 8 Abschnitte. Im ersten (S. 1—36) wird über den Verfasser des Kommentars, dessen Bestimmung von äußerster Wichtigkeit ist, gehandelt. In der Handschrift ist kein Ver-

fasser angegeben, doch setzte Rosenberg auf das Titelblatt seiner Ausgabe den Namen des Gaon Hai, den viele Gelehrte (Rapoport, Cassel, Reifmann zuerst, Halberstam, Steinschneider, Weiß, Berliner, Bacher, Harkavy usw.) auf Grund von verschiedenen Zitaten für den Autor hielten. Einwand dagegen erhob zuerst B. Goldberg, der auf Grund zweier mißverstandener Stellen im Aruch den Komm. dem Gaon Sar Schalom zuschrieb, und ihm folgten Edelmann, Schorr und dann auch Reifmann. Andere wiederum verneinten die Autorschaft Hais, ohne den Verfasser bestimmen zu können, so besonders in neuester Zeit Ginzberg (Geonica I, 172—173; vgl. auch אוצר ישראל IV, 97a ob.). E. kommt nun, nachdem er ein reiches Material gesammelt und verständnisvoll gesichtet hat, ebenfalls zum Resultat, daß der Komm. unmöglich Hai zum Verfasser haben kann. Einer seiner Hauptbeweise ist der, daß Abulwalîd, ein jüngerer Zeitgenosse Hais, in seinem Wörterbuch ziemlich viele Stellen aus unserem Komm. zitiert und ihn nie Hai zuschreibt. Er zitiert ihn vielmehr als שרח אלפאט, שרח אלפאט אלמשנה, שרח אלפאט טהרות, תפסיר אלגאון, שרוח ללגאונים und dgl., einmal auch als Komm. eines Ostländers (בעץ אהל אלמשרק). Was er dagegen im Namen Hais anführt, ist im Gegensatz zu unserem Komm. oder findet sich in ihm garnicht[1]). Ebenso wird im Aruch, wo fast der ganze Komm. aufgenommen ist, sogar nie dessen Namen genannt, nur eine Stelle wird im Namen Hais zitiert, und zwar s. v. פי כריסה (ed. Kohut VI, 324): בהאשה פ' ח' (צ"ל ט') בנדה . . . צמרמורת חמימות כמו אשתא צמירתא אמר רב האי גאון דומה לו סמר מפחדך בשרי, was mit dem Komm. zu Nidda IX, 8 übereinstimmt: צמרמורות פי' סמרמורות מן סמר מפחדך בשרי וכו'. Diese Erklärung kann aber, was E. entgangen ist, nicht

[1]) S. v. רוף (Us. 673, 18 ff.) erklärt Abulwalid ירופפו Hi. 26, 11 sich in Bewegung setzen und zitiert dazu die Erklärung Hais zu רפפות Ohol. XIII, 1, großer Ventilator, so genannt, weil er die Luft in Bewegung setzt (וקד יתהמל ירופפו . . . מן קולהם ללמראות אלכביר רפפות לתחריכהא אלהוא והכדא פסר פיה רב האיי ז"ל), was nach Bacher (Leben und Werke d. Abulwalîd 87. n. 31) der zweiten Erklärung in unserem Komm. entspricht. Hier beziehen sich aber die beiden Erklärungen nicht auf רפפות, sondern auf das אלקיוטיות der Tosefta, das einmal mit dem arab. קוטי (قيطى?) und das andere Mal mit dem arab. יארן (يهرأ?) zusammengestellt wird.

von Hai herrühren, da dieser das bibl. סמר von טסמר, Nagel, abgeleitet hat, s. ibn Esra zu Hi. IV, 15: תסמר, תרעיד כמו סמר מפחדך בשרי ורבנו האיי ז״ל מפרש שהוא מטסמרות כי הכאב כמסמר נטוע. In der Tat zitiert auch Aruch dieselbe Erklärung s. v. צמר[5] (VII, 26) im Namen von יש מפרשין, also wie immer anonym. Es ist also nicht nötig mit E. (S. 16) anzunehmen, daß Natan s. v. פי כריסה nur den Mainzer Kommentar zu Nidda reproduziert hat. Ob nun in diesem Kommentar der unsrige Hai zugeschrieben wird, ist überhaupt zweifelhaft, da die beiden von E. (S. 18) angeführten Stellen dieses strikte nicht beweisen[1]), dagegen vindizieren ihn Hai die Franzosen, vor allem Raschi, da, wie E. richtig ausführt, der Kommentar zu Tohorot als das Werk eines Gaon gegolten hat, Gaon *κατ' ἐξοχήν* aber war ihnen Hai. Hier ist also die Hauptquelle für die falsche Autorschaft Hais zu suchen.

Zu diesen Beweisen fügt E. noch andere gegen die Autorschaft Hais hinzu. Vor allem die griechischen Glossen, die schon früher vieles Bedenken erregten. Diese Glossen weisen auf eine gewisse, wenn auch nicht allzugroße Kenntnis des Griechischen von seiten des Autors hin, Hai aber hat schwerlich irgend etwas von dieser Sprache verstanden. Für seine Unkenntnis dieser Sprache zitiert man gewöhnlich die Responsen 47 u. 291 in Stud. u. Mitt. IV, wo es heißt: שכל אותן הדגין הזכורין באן לשון יוני הן ואין אנו מכירין בהן, resp. פילוסין לשון יוני הוא ואין אנו מכירין אותו; ist dieser Beweis nicht ganz stichhaltig, da es noch fraglich ist, ob diese beiden Responsen von Hai herrühren (worüber weiter unten), so beweisen dies andere Stellen, wie seine Erklärung von אספרגם (das. nr. 379) und von סופסטים (חדשים גם ישנים VII, 5). Die Erklärungen dieser Schwierigkeit aber von Seiten Berliners und Harkavys und ebenso auch die meinige[2]), die ich aber jetzt zurücknehme, da ich die Autorschaft Hais nicht mehr aufrecht halte, könnten nur gelten בשעת הדחק, d. h. wenn die Autorschaft Hais feststände; so aber sind sie nicht mehr nötig. Ein weiterer Beweis gegen Hai ist die Kenntnis des palästinensischen Targums von Seiten unseres

[1]) Beide Stellen werden dabei mit ואמר לן [רבי] משום רב האי גאון, resp. ואמר לן רבי דרב האיי גאון אמר, d. h. Isak b. Jehuda im Namen Hais, eine Redensart, die ähnlich auch bei Raschi zu Sabb. 92a vorkommt: ובשם רבינו יצחק בר' יהודה מצאתי שאמר בשם רב האי וכו'.

[2]) S. E. S. 3, der nicht beachtet, daß ich später die Frage nach der Autorschaft unseres Kommentars als eine offene ließ, vgl. JQR., N. S., III, 411.

Kommentators, wogegen Hai sagt (Stud. u. Mitt. IV, nr. 248, S. 124): אין אנו יודעין תרגום ארץ ישראל מי אמרו ואף אין אנו יודעין אותו גופו ולא שמענו מפיהם אלא מעט וכו'[1]), dann die Kenntnis palästinensischer Gebräuche, die auf Autopsie zu beruhen scheinen, usw.

Sind auch alle diese Beweise nicht gleich stichhaltig, so reicht doch ihre Summe hin, um den Komm. Hai abzusprechen. Es kommt aber noch ein anderer Umstand hinzu, den E. garnicht in Betracht zog. Wenn wir von dem Aruch des Zemach b. Paltoj, über den wir ziemlich wenig wissen, und dessen Zugehörigkeit zu dem Gaon Zemach nicht ganz sicher ist (s. Ginzberg, a. a. O. 159, u. E., S. 158 unten), absehen, so sind die ältesten gaonäischen Erklärungen zum Talmud, die auf uns gekommen sind, meistens Worterklärungen in Form von Responsen. So die Erklärungen Nachschons zu Stellen aus Aboda sara und Sanhedrin in תשובות ג"ק Bl. 39b ff., dann die Erklärungen zu Schabbat bei Ginzberg, a. a. O. II, 318 ff. und zu Baba Kamma das. 246 ff., die E. (S. 81—86) ausführlich bespricht, und von denen er die letzteren, und wie es scheint mit Recht, ebenfalls Nachschon zuschreibt. Solche Worterklärungen in Form von Responsen haben wir auch von Scherira, so die zu Aboda sara in Stud. u. Mitt. IV, nr. 46—47, wohl identisch mit denjenigen, die nach Samuel Ibn Ġâmi' Hai an Elchanan b. Schemarja gesandt haben soll (s. Steinschneider, H. B. IV, 107 und Geigers Jüd. Zeitschr. I, 313), aber das Datum 993 weist auf Scherira hin, umsomehr als Elchanan meistens bei diesem anfragte, es sei denn, daß die Worterklärungen gemeinsam von Scherira und Hai herrühren[2]). Daneben verfaßte aber Scherira solche Worterklärungen auch in Form von Kommentaren, von denen Abulwalîd die zu Schabbat (תפסיר אלפאט שבת, s. v. דכף und עצד; speziell noch zu Abschn. XX dieses Traktats s. v. אטר: פי שרחה לאלפאט פרק ר' אליעזר מן מסכת שבת) und Gittin VII (תפסיר אלפאט מי שאחזו קורדיאקוס, s. v. אשל und דרדר) ausdrücklich erwähnt. Außerdem schrieb Scherira auch sachliche, fortlaufende

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen Ginsburgers RÉJ. XLII, 235.

[2]) S. mein אנשי קירואן, S. 13—14, und Epstein, Die RGA. der Geonim, S. 14. In einer Bücherliste aus der Genisa (JQR. XIII, 54, nr. 66) wird ein פיר' ג' פרוק . . מן בתרא לר' שרירא ור' האי erwähnt. Von wem die Worterklärungen in Stud. u. Mitt. IV, nn. 287—309, die sich auf Stellen aus Joma und Sanhedrin beziehen, und nn. 397—418, die meistens Stellen aus Berachot zum Gegenstand haben, herrühren, müßte noch untersucht werden.

Kommentare zum Talmud und haben sich gerade zu Schabbat manche Zitate daraus in Jehuda b. Barsillais ספר העתים erhalten, s. S. 14: . . . ומכל הלין טעמי שמעית דאין מדליקין בחלב מבושל בשבת כלל אלא א"כ נתן בתוכו שמן . . . ורבינו שרירא גאון נמי כתב הכי בפירושו[1], dann das. 240, wo sein Kommentar neben dem Hais zusammengestellt wird: . . . ומה שפירשנו לעיל בהא דרב ביבי דסבר לאשלמוניה לפרשייתא דכלה הכין פירש מר רב האיי ז"ל ואמר מר רב שרירא בפירושיה חצי השנה רגילין רבנן דקרו ליה כלה והשנה תרי כלה וכו'. Ob nun Scherira der erste Verfasser solcher Kommentare gewesen ist? Es gibt eine Andeutung, als ob Aron Ibn Sargâdo schon einen Kommentar zu Jebamot verfaßt hätte, aber sie ist nicht bestimmt genug (s. Geonica II, 67; über Saadja s. weiter unten)[2], dagegen verfaßten solche Kommentare die beiden letzten Geonim: Samuel b. Chofni und Hai. Von ersterem wird in einem Bücherverzeichnis aus der Genisa ein Kommentar zu Jebamot erwähnt, von dem vielleicht ein Fragment in תשובות ג"ק nr. 68—69 sich erhalten hat (s. Epstein, Die RGA. der Geonim, S. 11; ihm gehört wohl auch die ausführliche Erklärung von ערוגה in Geonica II, 40—42, aber in Form eines Responsums; vgl. JQR., N. S., III, 418). Was nun Hai anbetrifft, so zitiert Abulwalîd aus dessen Kommentar zu Schabbat Erklärungen einzelner Wörter, nennt aber diesen Kommentar nicht wie den Scheriras תפסיר אלפאט, sondern תפסיר שבת (s. v. מור und עגר), was doch kein Zufall sein kann (vgl. auch die פירושים לר' האיי ז"ל s. v. את). Dann haben wir gerade zu Schabbat reichliche Zitate aus Hais Kommentar, aus denen ersichtlich ist, daß sie ausführliche sachliche

---

[1] Die Stelle S. 27, ebenfalls im Namen Scheriras, wird im Aruch und von RSBA. im Namen Hais angeführt (s. Epstein, RÉJ. LXIV, 210). Sie stammt übrigens nicht aus einem Komm., sondern aus einem Responsum: . . . ורבינו שרירא גאון ז"ל נמי כהאי גאון ס"ל והכי פירש בפרק כירה ואלו תורף דבריו שאלנו על דברת לא יתן עד לא יחזיר הוא אבל לשהות מותר . . . וחקרנו באמור בסופה . . . . וחקרנוה ותרצנוה כן וכו'. Das ist nicht der Stil unseres Kommentars. פירש (und sogar פירוש) deutet nicht immer, wenn von Geonim die Rede ist, auf eine Erklärung in einem Kommentar, sondern sehr oft auf eine solche in einem Responsum.

[2] In einem Responsum Hais (Stud. u. Mitt. IV, nr. 383) sagen die Fragenden: ואשכחן בפירושי הגאונים זק"ל שאמר הקב"ה לכל בריה ממעשה בראשית האיך אתה רוצה שאבראך וכו'. Sind hier Kommentare gemeint und wessen? Jedenfalls nicht Scheriras, denn dann hieße es בפירושי גאון אביך.

Erklärungen enthielten und daß in ihnen sogar die Halacha festgelegt wurde, s. z. B. das Responsum Hais nach Kairuwân (Lyck, nr. 59, ספר העתים 222): שאלתם במה שאמרו ולא יקרא לאור הנר . . . ומצאנו בפירושי רבינו (אדונינו נטריה רחמנא Var.) דהלכה כרבה וכו׳; RSBA. zu Schabb. 37b: הא דאמר רב שמואל בר רב יהודה א״ר יוחנן כירה שהסיקוה בגפת ובעצים משהין עליה המין שהוחמו כל צרכו . . . וראיתי בפירושי רבי׳ האי גאון ז״ל . . . שכך כתב וז״ל והלכה כמד להחזיר תנן ונסתייע בפירוש אמר רב ששת א״ר יוחנן כירה שהסיקוה בגפת ובעצים משהין עליה חמין שלא הוחמו כל צרכן וכו׳. Denselben Charakter haben auch die Zitate aus dem Kommentar zu Berachot und Chagiga (s. z. B. Jehuda b. Barsillais Jezira-Kommentar, S. 26. 138. 149. 154; ספר העתים 34; RSBA. zu Berachot 2b, 10b, 11b, 12a, 15a, 36b, 38a; חידושי מהר״ם חלאוה zu Pesachim 61d usw. usw.). Daß nun aber auch solche Kommentare Worterklärungen enthielten und wahrscheinlich auch die Wiedergabe mancher Wörter im Arabischen, ist ja selbstverständlich (vgl. zur Analogie Raschi). Ich glaube also, daß Hai Worterklärungen wie die unsrige zu Tohorot nicht verfaßt hat und daß solche Erklärungen überhaupt eine ältere Stufe als Hai darstellen. Somit würde sich auch erklären, daß der Einfluß dieses Gaon sich in unserem Kommentar nicht bemerkbar macht.

Wer war nun also der Autor, und wo und wann lebte er? Daß er nun in Babylon in der Nähe der Geonim gelebt hat (wenn vielleicht auch nicht beständig), das beweist der ganze Inhalt des Kommentars und besonders die große Benutzung des gaonäischen Schrifttums, sowie die vielen in ihm enthaltenen aramäischen, aramäisch-arabischen, arabischen und arabisch-persischen Glossen, die alle schon in ihrem Dialekte auf Babylonien hinweisen. Daneben weisen aber die griechischen Glossen, die Kenntnis palästinensischer Gebräuche und dgl. auf einen Mann hin, der entweder aus einem anderen Lande stammte oder in anderen Ländern sich aufhielt, und da könnten wir an Saadja denken, der aus seiner egyptischen Heimat so manche, wenn auch schwache Kenntnis des Griechischen mitgebracht haben konnte (s. E., S. 74), von dem wir jetzt wissen, daß er sich in Palästina und anderen Ländern aufgehalten, der aber auch das Babylonisch-Aramäische gekannt hat. Dies umsomehr, als in einer Glosse zu Mach. V, 9 Saadja deutlich als Verfasser bezeichnet wird (ולקמן פירש רב סעדיה פ׳ כתף ונטף) und als in einer anderen Glosse zu Uk. I, 5 auf jene Bezug genommen wird (וזה פירוש כתף ונטף). Dann kommt noch hinzu, daß eine Reihe von Erklärungen in unserem Kommentar mit denen Saadjas in manchen

seiner Schriften übereinstimmen (s. E., S. 33—34), wenn auch dies nur die Benutzung Saadjas von Seiten unseres Kommentators beweisen kann (da andererseits auch Differenzen vorhanden sind, s. S. 35). Aber zuerst müßte festgestellt werden, ob Saadja überhaupt derartige Kommentare verfaßt hat. Zwar berichtet Petachja: ובארץ בבל לומדים פי' רבינו סעדיה שעשה מכל הקדיה וששה סדרים, es ist aber fraglich, ob darunter ein Kommentar gemeint sei, oder aber eine arabische Übersetzung (so Bacher, Jew. Enc. X, 581 b ob.; vgl. zur Analogie den Bericht Abr. Ibn Dauds über Josef Ibn Abitur, ed. Neubauer, S. 69: והוא פירש את כל התלמוד בלשון ערבי למלך ישמעאל ששמו אלחכים) und ob der Bericht Petachjas überhaupt authentisch ist? Was wir aber ausdrücklich als den Kommentaren Saadjas entnommen angeführt finden (פירושי רב סעדיה), sind keine Worterklärungen und meistens auch anderen seinen Werken entnommen. Es sind dies im ganzen vier Stellen, von denen ich drei schon anderweitig besprochen und nachgewiesen habe, daß sie nicht aus talmudischen Kommentaren Saadjas stammen können (s. mein רב דוסא ברב סעדיה גאון, S. 11) und von denen die vierte (Saadyana, S. 61), auch von E. (S. 31, n. 4) angeführte: ומצינו בפירושי רבינו רב סעדיה גאון [מחסיר]ה וצ"ל פיר[וש] מכוון לפרוש ראשונים וכו' halachischen Inhalts ist. Die wenigen Spuren aber, die E. (S. 31) nachweisen konnte, und wo es nur פתרו, פירשו heißt, sind sämtlich arabisch. Er könnte also höchstens in dieser Sprache einen solchen Kommentar verfaßt haben (s. E., S. 36).

Es ist also anzunehmen, daß unser Kommentar zwar der gaonäischen Zeit angehört, aber kein Werk eines Gaons ist, vielmehr eines fahrenden Schülers, der sich lange in einer der beiden gaonäischen Hochschulen (oder vielleicht sogar in beiden) aufgehalten und dort sein Hauptmaterial gesammelt, daneben aber auch aus anderen Quellen geschöpft hat. Er war gewiß in Palästina, wo es ebenfalls schon noch vor Saadja einen Gaon und eine gaonäische Hochschule gegeben hat (s. darüber zuletzt meine Abhandlung in der Schwarz-Festschrift) und wahrscheinlich auch in Egypten, wo er so manches erfahren hat. Von einem solchen Schüler rührt auch der fälschlich Saadja beigelegte Kommentar zu Berachot, ed. Wertheimer, der den Eindruck loser, unsystematisch gesammelter Notizen macht, wo, besonders am Anfang, sogar die Reihenfolge des Talmud nicht eingehalten ist und wo neben Glossen auch Stellen halachischen Inhalts sich finden[1]), nur während dieser Komm. ara-

[1]) S. z. B. fol. 11b, 15a, 18b. Ginzberg (Geonica I, 164) und

bisch verfaßt ist, weil sein Verfasser wohl aus einem arabisch sprechenden Lande stammte, schrieb der Verfasser unseres Kommentars zu Tohorot hebräisch, weil er vielleicht Palästinenser oder Egypter (oder schließlich Byzantiner, wie solche sich auch in der Hochschule Hais aufhielten) gewesen ist. Zwar führt Abulwalîd Erklärungen aus unserem Kommentar als תפסיר לגאונים, שרוח לגאונים und תפסיר לגאון an (ebenso RABD. aus Posquières und Simson aus Sens, s. E., S. 16—17), aber das beweist nur, daß hier gaonäisches Gut enthalten ist. Nennt ja Abulwalîd unseren Kommentator einfach Ostländer (בעץ אהל אלמשרק), ohne ihn als Gaon zu bezeichnen. Daß er kein Gaon gewesen ist, folgt noch vielleicht daraus, daß er ziemlich oft gaonäische Responsen zitiert, mit der Bezeichnung שאילות (s. E., S. 84: vgl. besonders Kel. XXX, 1: כבר נשאלו בשאילות ותשיבום), nie aber seine eigenen Responsen. Es werden auch in Bücherlisten aus der Genisa viele ähnliche Worterklärungen zu Mischna und Talmud verzeichnet, die, wenn kein Autor dabei genannt ist, wohl von solchen Schülern oder von anderen Autoren, jedenfalls von Nicht-Geonim, herrühren. So zur Mischna: אלפאט אלמשנה (Saadyana, S. 79, l. 8; s. mein Schechters Saadyana, S. 21, nr. 7), אלפאט משנה (ZfHB. XII, 120, l. 29) und אלפאט ודעים ומועד משנה (RÉJ. XXXIX, 200, nr. 33); zum Talmud: תפסיר אלפאט אלתלמוד (JQR. XIII, 54, nr. 67; vgl. das. 327 ob.); zu einzelnen Traktaten (Mischna oder Talmud?): אלפאט ברכות (das. nr. 45), אלפאט מסכת שבת (ZfHB., a. a. O. 124, l. 15). Dann aber auch ohne nähere Bezeichnung: תפסיר אלפאט (JQR. XV, 77, nr. 3) und צירוש אלפאט (RÉJ., a. a. O. nr. 3). Ja sogar zu den Halachot Gedolot wurden derartige Glossare verfaßt (אלפאט הלכות גדולות JQR. XIII, 54, nr. 45 und RÉJ. XXXII, 127)[1]). Was nun die Zeit unseres Kommentars anbetrifft, so ist ein terminus a quo die Erwähnung Nachschons (Kel. XXVIII, 3; des einzigen mit Namen zitierten Gaon), dann aber auch die Benutzung Saadjas, ein terminus ad quem ist Abulwalîd, aber wahrscheinlich schon Hai oder vielleicht sogar schon Scherira, deren Einfluß hier sich nicht geltend macht, so daß er wohl in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts entstanden ist, also jedenfalls ein ehrwürdiges Alter hat.

Aptowitzer (MGWJ. 1908, 302ff.) stimmen der Ansicht Wertheimers bei und halten den Kommentar für ein Werk Saadjas, aber ohne genügenden Grund. Vgl. noch Liber, REJ. LVIII, 150; Eppenstein, Beiträge 118 u. E., S. 30.

[1]) In ZfHB., a. a. O. 117, nr. 43 fehlt das auf אלפאט folgende Wort.

Im zweiten Abschnitt (S. 36—74) gibt E. zunächst eine allgemeine Charakteristik des Kommentars und weist u. A. auch auf den Ertrag hin, der aus ihm für die einfache Bibelexegese sich ergibt, sowie auf seine Zusammenstellung mischnischer Wörter mit entsprechenden biblischen, wo er oft mit Saadjas »siebzig Wörtern« zusammentrifft (S. 38—40). Dann bespricht E. den Mischnatext des Kommentators, der auf Schritt und Tritt verschiedene Varianten der zu kommentierenden Mischna mit איכא דאמרי anführt. Ob man nun mit E. behaupten kann, daß diese Varianten nicht auf verschiedenen Exemplaren und Codices beruhen, sondern auf mündlicher Überlieferung, und zwar hauptsächlich darum, weil diese Varianten manchmal mit יש שונים eingeleitet werden, bleibe dahingestellt, gewagt aber scheint mir die Behauptung E.'s (S. 49), daß es bis zum Ende des Gaonats, sowohl in den babylonischen als auch in den palästinensischen Hochschulen, fachmännische Rezitatoren gegeben habe, die speziell Mischnajot und Barajtot mündlich vortrugen, und die wie in amoräischer Zeit תנאים, resp. משנים genannt wurden. Diese Benennungen kommen meistens in Begrüßungsformeln gaonäischer Episteln vor (zusammengestellt in m. ענינים שונים I, 46—48), hier scheinen sie aber eher leere Titel und Nachahmungen archaischer Formeln zu sein, wie die benachbarten סנהדרי גדולה und סנהדרי קטנה, weswegen bald diese, bald jene hie und da fehlen oder auch noch von anderen allerlei Titeln begleitet sind. Es ist auch schwer anzunehmen, daß noch ein halbes Jahrtausend nach Abschluß des Talmud solche spezielle Rezitatoren oder Tradenten oder Kenner von Mischnajot und Barajtot vorhanden waren und sie mündlich vortrugen, eher würden sie Gemara-Stellen und dgl. vorgetragen haben[1]). Die von E. angeführten Stellen bei Scherira und Hai aber:

[1]) In einem Responsum sagt zwar Scherira (תשובות גמו"ט nr. 140; vgl. A. Epstein, Harkavy-Festschrift, hebr. Abteil., p. 164), daß man noch zu seiner Zeit genaue Nachrichten hatte von dem, was zur Zeit der Geonim Paltoj, Acha und Mattitjah passierte, was sie lernten und worüber sie sich unterhielten, und sogar von dem, was zur Zeit der Geonim Abumai (אבומאי anst. איכומאי) und Abrahams sich zutrug, aber hier liegt zwischen Scherira und ihnen ein Zeitraum von höchstens 150 Jahren (Abumai fungierte 810—814), dann lebten sie alle in einer und derselben Stadt, d. h. Pumbadita, und erlitten die Traditionen keine Unterbrechung und keine wesentliche Änderung, wie etwa beim Übergang von talmudischer zu gaonäischer Epoche.

ועוד דע כי התנאים המדקדקים כך שונין, והכין תנו כולהו תנאי, ותנאי היכן הכין תנו בתוספתא sind m. E. so aufzufassen, daß unsere »Lernenden« solche Versionen haben. Interessant ist dagegen die Beobachtung E.'s, daß die Lesarten der Mischna in unserem Kommentar nicht selten eine große Ähnlichkeit mit denjenigen der Tosefta haben und daß sich in ihm der Einfluß der Tosefta deutlich geltend macht, wozu noch die Stelle Uk. II, 3 anzuführen wäre: שדברים הרבה משנה התוספתא שם מן המשנה. Endlich bespricht E. in diesem Abschnitt die im Kommentar enthaltenen Glossen. Zuerst die griechischen (S. 51—53), wo, wie gesagt, eine gewisse Kenntnis dieser Sprache sich bemerkbar macht, sodaß sogar die Septuaginta angeführt wird (Kel. XXIII, 2: כן פירשו שבעים זקנים); die aramäischen (S. 53—67) mit einem Exkurs über das in Babylonien zur Zeit der Geonim gesprochene Aramäisch und mit Anführung von Parallelen zu den im Kommentar vorhandenen Glossen aus Bar 'Ali und Bar Bahlûl; die arabischen (S. 67—73), die fast immer mit בטיית eingeleitet werden, ebenfalls mit einem Exkurs über die Bedeutung dieses Wortes und über sein Vorkommen in der Literatur, wo aber die Ausführungen Steinschneiders (Pol. Liter. 248 ff; vgl. auch Krauß, ZDMG. LXX, 324) übersehen sind, und endlich die wenigen persischen (S. 74).

Abschnitt III (S. 74—98) handelt von den Quellen des Kommentars. Es sind dies, außer Bibelübersetzungen und der talmudisch-midraschischen Literatur, noch ohne Zweifel Glossare zur Mischna, darunter wohl auch solche aus Egypten und Palästina, aus denen vielleicht so manche griechische Glosse stammt (wobei S. 78, n. 1, Bemerkungen zu dem von Papadopulos-Kerameus in der Harkavy-Festschrift edierten Glossar gegeben werden). Dann von gaonäischen Schriften die Halachot Gedolot, die er nie mit Namen anführt, sowie gaonäische Responsen, die er שאילות nennt[1]). Endlich zitiert unser Kommentator zu Uk. III, 4 ספרי רפואות, die mit der Schrift Asafs nicht identisch sind (vgl. jetzt auch noch Venetianer, Asaf Judaeus I, 31). Zu diesen Quellen sind aber meines Erachtens noch zwei hinzuzufügen. Kel. XIV Schluß heißt es: והארפכם של מתכת פי׳ כמו ששנינו ביראת חטא (so in der Handschrift, s. E., S. 91) כארפקם זו. Mit יראת חטא wird

[1]) S. ob. Zu der Zusammenstellung auf S. 83 vgl. noch Stud. u. Mitt. IV, p. 84: שאילוות אלו מרב צמח גא׳ ז״ל (vgl. noch JQR., N. S., III, 401 ob.).

aber bekanntlich der außerkanonische Traktat דרך ארץ זוטא bezeichnet (s. Abrahams in der Steinschneider-Festschrift, S. 72 ff.). Allerdings fehlt diese Stelle in den Editionen und Handschriften dieses Traktats, aber bekanntlich ist dessen Text auch sonst nicht in Ordnung (s. Tawrogis Vorr. zu s. Edition und Krauß, RÉJ. XXXVII, 57). Dann heißt es zu Kel. II, 1: וכלי נתר, פי' מאי כלי נתר אמר ר' יוסי בר אבין כלי מחפורת של צריף ופירושו כלים המדובקים במגביא. Dies ist H. G. הלכות יין נסך (ed. Venedig f. 123b; ed. Warschau f. 123b; ed. Hildesheimer, S. 586) entnommen, wo aber aramäisch: . . . מאי כלי נתר א"ר יוסי בר אבין כלי מחפורת של צריף פירושו מאני דמידבקי במגביא. Ich vermute daher, daß unserem Kommentator als Quelle die hebräische Version der הלכות פסוקות gedient hat; leider aber bricht die Edition gerade etwa ein Blatt vor unserer Stelle ab. Dies ist umso wahrscheinlicher, als ich nachgewiesen habe (RÉJ. LXIII, 235, n. 2), daß diese Version in Palästina entstanden ist, wo sich unser Kommentator notwendiger Weise aufgehalten hat. Wir hätten hier vielleicht die älteste Benutzung dieser Version.

Dann weist E. in diesem Abschnitte die Einheit des Kommentars nach (S. 86—96), d. h. daß der Kommentar von einem Autor herrührt, und bespricht darauf kurz (S. 96—98) die Einleitung zum Kommentar. Diese Einleitung beginnt mit einigen agadischen Wendungen, gibt dann eine Klassifikation der Unreinheiten, die sich an Kel. I, 1—4 anschließt, und unterscheidet sich wesentlich, auch im Stil, von dem eigentlichen Kommentar. Nun findet sie sich, von והרי נפרש כל מעלה ומעלה מהם (S. 1, l. 9 v. u.), auch im Aruch, s. v. דרם[3], und in תשובות גמו"מ, nr. 235, wo ihr eine Erklärung von Para VIII, 1—7 vorangeht, die in Aruch die Überschrift hat: אלו הפירושים שפירש גאון אחד בפרק שמיני של פרה וכו', in תשובות גאוני מו"מ dagegen: ואשר הנה אותם (= אויתם) נבוננהו פירוש וטעמו (וטעמי l.) שרשם כדי להאיר עיניכם . . . ואלה הענינים עמוקים הם ועדומים ובעת אשר פירשנום לתלמידינו נפלא מאד בעיניהם ונגלו עיניהם (עיניהם?) ואלה הם וכו'. Es war dies also ein Responsum, und die Erklärung war schon früher Schülern vorgetragen. E. nimmt nun an, daß es zwei besondere Stücke sind, von denen das erste, nur im Aruch und in תשובות גמו"מ vorhandene, ursprünglich arabisch geschrieben war, das andere aber, das sich auch an der Spitze unseres Kommentars findet, in rabbinisch-gaonäischer Sprache abgefaßt ist, so daß unsere Einleitung älter ist und an die Erklärung von Para (von wem? angelehnt wurde. Er läßt aber auch die Annahme zu,

daß beide, d. h. der Kommentator von Para VIII und unser Kommentator, eine ältere Quelle benutzt haben. Mir scheint vielmehr, daß diejenige Version, die im Aruch und in תשובות גמו"מ vorhanden ist, die ursprüngliche ist. Die erste Hälfte schließt mit der Einteilung der Reinheiten (טהרות) in zwei Abteilungen, wovon die zweite wiederum in vier Unterabteilungen zerfällt, worauf diese Hälfte mit dem Wunsch וה' יטהר אותנו מכל טומאותינו שכן כתוב וזרקתי עליכם schließt[1]), woran sich sehr passend die Klassifikation der Unreinheiten (טומאות) anreiht mit einer ähnlichen Schlußformel: ובזמן הזה טהרת המת אין לנו בשביל שאין לנו מי נדה ואנו [שרויין] בטומאה בארץ העמים עד שירחם המקום ויקיים בנו וזרקתי עליכם מים טהורים וגו'[2]). Ich vermag auch keinen großen Unterschied zwischen dem Stil der ersten Hälfte und dem der zweiten zu finden, oder daß die erste aus dem Arabischen übersetzt sei. Höchstens zeigen die Arabismen, daß der Autor arabisch sprach. Es sei mir auch gestattet, eine Vermutung über den Autor dieses Stückes auszusprechen. Der Aruch nennt es zwar das Werk eines Gaon, was aber in der ursprünglichen Version in תשובות גמו"מ fehlt. Nun verweist E. (S. 112) auf eine Stelle in Nissims ספר המפתח, die mit unserer Einleitung übereinstimmt und rechnet daher Nissim zu den Benützern unseres Kommentars. Ich glaube aber, daß das ganze Stück einfach ein Exzerpt aus Nissims מגלת סתרים ist[3]), wo auch Erklärungen zu verschiedenen talmudischen

---

[1]) Dieser Satz fehlt im Aruch, der auch sonst manche Änderungen der Version in תשובות גמו"מ gegenüber aufweist, diese ist aber die ursprüngliche und hat den Charakter eines Responsums erhalten, wogegen dieser Charakter im Aruch, wo das Stück als der Kommentar eines Gaon ausgegeben wird, verwischt ist.

[2]) Dieser Schluß erinnert merkwürdiger Weise an die Ansicht Anâns, der ebenfalls, im Gegensatz zu seinen Nachfolgern, eben deswegen die Reinheitsgesetze als aufgehoben betrachtete und sich dabei auf die Ansicht der Rabbaniten gestützt haben soll. So sagt von ihm ein antikaräischer Polemiker (angeführt von mir RÉJ. XLV, 197): . . אנה (אי ענן) קאל עלי קול אלרבאניה אין טומאה למת מן אלתורה קד קאל כי מי נדה לא זרק עליו עליו טמא יהיה עוד טומאתו בו פכאלפוה הם עלי מטאבקתה ללרבאנין עלי דלך אלך.

[3]) Es ist also jedenfalls an die Spitze unseres Kommentars von einem späteren gesetzt worden, vielleicht von dem bald zu erwähnenden Glossator, der dazu noch manches am Anfang hinzugefügt hat. Unter dem Einfluß der nur in תשובות גמו"מ vorhandenen Worte ובעת אשר

Stellen enthalten waren und wo auch über Materien der Reinheit und Unreinheit gehandelt wurde[1]). So ist z. B. der ganze Art. טמא im Aruch einfach dem מגלת סתרים entnommen, wiewohl der Namen Nissims erst gegen Ende des Artikels erwähnt wird und wiewohl der Namen des Werkes nicht genannt ist, vgl. aber Hillel b. Eljakims Kommentar zu Sifra, ms. Wien 116, fol. 160b: ור״ן ז״ל פי׳ במגלת סתרים הכי מדקאמ׳ רחמנא (כלומ׳) כטומאת נדתה ילפינן דמשכבה (דמשכב וזבה im Aruch) טמא ור״ן ז״ל פי׳ במגלת סתרים: dann fol. 95b; טומאת ערב כטומאת נדתה וכו׳ טומאת הגויות כגון שרץ וזב וזבה וטמא מת, טומאת קדושות היינו טומאת פרה ופרים הנשרפים דאית להו קדושה ומטמא, ומייתי מדתני בתום׳ שבועות בס״פ ר׳ נתן אומר טומאת הגויות ולא טומאת הקדושות יצא השורף את הפרה ואת הפרים והמשלח את השעיר שהן טומאת קדושות (vgl. auch noch Aruch, s. v. גויה). Weiter wissen wir, daß Nissim im מג״ם auch Responsen, die er früher an Fragende gerichtet hat, aufgenommen hat (s. mein אנשי קירואן, S. 39). Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß das Ganze ein gaonäisches Responsum ist, da Nissim auch solche in dieses sein Werk aufgenommen hat (s. das.). Schließlich konnte auch die erste Hälfte arabisch und die andere hebräisch sein, da die Sprache dieses Werkes eine gemischte war (s. das., S. 38).

Sehr interessant ist Abschnitt IV, der über die Zusätze in unserem Kommentar handelt (S. 98—112). Es sind das meistens Erklärungen arabischer Glossen, sowie griechische Glossen oder Etymologieen griechischer in der Mischna vorkommender Wörter, aber auch Zusätze anderer Art. Sie sind vor allem dadurch erkennbar, daß sie den Zusammenhang stören. Da nun der Glossator sowohl arabisch als auch griechisch verstanden hat, so vermutet wohl E. mit Recht, vorausgesetzt, daß alle Glossen von einem und demselben Glossator herrühren, daß er ein Süditaliener gewesen ist. Es kommt noch hinzu, daß an einer Stelle (Kel. XVI, 7), die ebenfalls sich als Glosse erweist, von לשון רומי ואדומי die Rede ist, also von Latein (eigentlich Mittellatein) und Italienisch.

In Abschnitt V (S. 112—130) werden die Benützer des Kommentars namhaft gemacht. Die ersten unter ihnen sind: Abulwalîd, von

---

ועוד הניח מקום לתלמידינו פירשנום hat er auch vielleicht die Wendung לפרש לתלמידים gebraucht.

[1]) Wahrscheinlich also stammt auch das Zitat in ראב״ן § 56, wo ebenfalls von Unreinheiten gehandelt wird, ebenso aus dem מגלת סתרים.

dem schon oben die Rede war, und Nissim b. Jakob aus Kairuwân, wo ich aber die Vermutung ausgesprochen habe, daß aus der einzigen Stelle im ספר המפתח, die mit den Ausführungen der Einleitung zu unserem Kommentar übereinstimmt, ganz andere Schlüsse zu ziehen sind. Nissim hat wahrscheinlich unseren Kommentar gar nicht gekannt, sonst hätte er so manchmal Gelegenheit, ihn zu benutzen, s. z. B. Aruch, s. v. פשט, אסלא, אכף. Am meisten benutzte unseren Kommentar der Aruch, der ihn, wie gesagt, fast ganz aufgenommen hat, ohne ihn zu nennen, und E. konnte in einer besonderen Tabelle (p. 117—124) mehr als 500 Entlehnungen nachweisen. Gegenüber Z. Frankel ist es auch E. gelungen nachzuweisen (S. 125—127), daß Maimonides in seinem Kommentar zu Tohorot wohl den unsrigen benutzt hat. Der letzte, der von ihm Gebrauch gemacht hat, ist Salomo b. Samuel aus Gurgâng, Verfasser eines hebr.-pers. Wörterbuches u. d. T. ספר המליצה (XIV. Jahrh.), und von da ab war der Kommentar gleichsam verschollen.

Im VI. Abschnitte (S. 130—131) handelt E. über den von unserem Kommentator verfaßten und von ihm angeführten Kommentar zu Seraim, der vielleicht ebenfalls vom Aruch benutzt wurde. Im VII. Abschnitt (S. 131—148) werden ausführlich alle auf unseren Kommentar Bezug habenden Editionen und Manuskripte erörtert. Die Fehler der Berliner Handschrift wurden in der Edition, wie dies augenscheinlich durch frappante Beispiele erwiesen wird, noch vermehrt. Die Handschrift selbst, besonders derjenige Teil, der gaonäische Responsen enthält, wurde von E. schon früher in einer besonderen Abhandlung ausführlich beschrieben (Die Rechtsgutachten der Geonim, S.-A. aus d. Jahrbuch d. Jüd.-Literar. Gesellschaft IX; s. Nachlese dazu das. X). Hier wird nun nachträglich noch manches über den Codex selbst im allgemeinen gesagt[1]) und dann nachgewiesen, daß die Kopie des Kommentars oder ihre Vorlage auf einem italienischen Exemplar beruhe. Zur Herstellung des Textes leistet auch große Dienste der Aruch, und E. beschreibt hier (S. 144—148) manche Aruch-Handschriften, darunter zwei wertvolle, die Kohut nicht vorgelegen haben, nämlich ms. München 142, aus dem Jahre 1285, und ein ms. des Rabbiner-Seminars in Wien, aus dem

[1]) Zu רבנא ר' איתיאל, einem Deutschen, der in Kairuwân war, vgl. noch mein אנשי קירואן, nr. 8, und zu dem Verkehr zwischen Italien, speziell Rom, und dem Rheinlande (wozu eigentlich auch Nordfrankreich gehört) s. RÉJ. XLVI, 311.

XV. Jahrhundert (beide aber defekt). — Im VIII. Abschnitt endlich (S. 148—151) bespricht E. die Orthographie des Kommentars, welche diejenige der gaonäischen Schriften überhaupt ist.

Zwei Anhänge (S. 152—154) über den Namen des Kommentars, der von seinem Autor wie es scheint einfach פירוש genannt wurde, und über Hais Kommentar zur Mischna, zu dem das oben von mir Gesagte zu vergleichen ist, sowie Nachträge und Berichtigungen (S. 155—160)[1]) beschließen diese nützliche und nach vielen Seiten hin aufschlußreiche Studie, mit der sich ihr Verfasser ein großes Verdienst um die ältere lexikographische und talmudische Erklärungsliteratur erworben hat. Möge es ihm gelingen, sie recht bald mit seiner Edition des Kommentars, die sich bereits im Druck befindet, zu ergänzen.

Warschau, August 1916. Samuel Poznański.

Thomsen, Peter, Die Palästina-Literatur, eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung. Dritter Band: Die Literatur der Jahre 1910—1914. Leipzig, J. C. Hinrichs. 1916. XX, 387 S. 14 Mk.

Die Palästinabibliographie von Thomsen hat in dem vorliegenden 3. Bande eine weitere Ausgestaltung erfahren. Mit einer Sorgfalt und wissenschaftlichen Gründlichkeit, die hoch anzuerkennen ist, sind frühere Unvollkommenheiten beseitigt und

[1]) Hier sind auch die Druckfehler verbessert, doch noch lange nicht alle. So sind noch stehen geblieben: S. 1, l. Z. (u. S. 132, l. 11) Rasâlah s. Risâlah und Porges l. Bargès; S. 5, l. 14, anst. XIII, 8 l. XIII, 3; S. 16, l. 13 Hal. l. Hil.; S. 18, l. 8 v. u. שעושין l. שעוצרין, גלעינין l. גרעינין und ישחט l. ונשחט; S. 25, l. 5, anst. h) l. g); S. 27, l. 15 (und ebenso S. 32 Anm. zweimal, sowie S. 49, l. 7) Bernstein l. Bornstein; S. 30, l. 1 בסיגין l. פסיגין; das. l. 7 anst. III, 5 l. I, 5; S. 31, l. 3 v. u. (dann das. n. 4 zweimal, sowie S. 32, n. 1; S. 49, l. 7; S. 69, n. 1; S. 153, l. 2) Saadiana l. Saadyana; S. 46, l. 2 Abiatur l. Abitur; S. 54, n. 1 Lama' l. Lum'a; S. 55, n. 2 Eknin l. 'Aknin; S. 58, l. 3 דבינו l. דביני; S. 102, l. 13 anst. IX, 11 l. IX, 1; S. 105, l. 6, anst. IX, 7 l. XI, 7; S. 130, n. 1 anst. S. Frankel l. Z. Frankel; S. 145, l. 20 Sassan l. Sason; S. 153, l. 3 anst. 33, 199 l. 39, 199; S. 156, l. Z. Merx l. Marx.

Lücken ausgefüllt worden. Der erste, 1908 erschienene Band umfaßte die Literatur von 9 Jahren in 2915 Nummern, der zweite (1911) die Literatur von 5 Jahren in 3755, der vorliegende die von 4 Jahren (1910—14) in 4200 Nummern. Die Zunahme erklärt sich nicht nur aus der gesteigerten Sorgfalt bei der Aufspürung auch kleinster wissenschaftlicher Beiträge oder sonstigen versprengten Materials, sondern auch in der weiteren Absteckung des von der Bibliographie erfaßten Gebietes. In der Besprechung des ersten Bandes habe ich in Widerspruch zu der dort befolgten Praxis bereits dargelegt, weshalb in der Aufnahme von Nachbargebieten, von Werken allgemeineren Inhalts und von kurzen Notizen bei einer Palästinabibliographie die größte Weitherzigkeit geboten erscheint. Diesmal geht Thomsen in dieser Beziehung soweit, daß er z. B. unter »Jüdische Geschichte« seitenlang Arbeiten über Tosefta und Mischnah und neue Textausgaben der Mischnah zusammenstellt. In räumlicher Beziehung kommt die weitere Absteckung des Gebietes in der Aufnahme Syriens bis zu seiner Nordgrenze zum Ausdruck.

Die Mitarbeit von Spezialfachleuten ermöglichte eine weitgehende Berücksichtigung — in sprachlicher Hinsicht — der hebräischen, russischen und holländischen, in sachlicher Hinsicht der geographisch-kartographischen und der zionistischen Literatur. Die Inhaltsangaben bei den einzelnen Nummern sind vielfach erweitert, neue Unterabteilungen sind eingefügt worden. Sehr angenehm wird die in den früheren Bänden zu spärlich erfolgte Aufnahme zon Schriften allgemeineren Inhalts empfunden werden, in denen der zur Bibliographie gehörige Gegenstand nur insofern eine Behandlung erfährt, als er zu einer Gruppe ähnlich gearteter Gegenstände gehört. (Beispiel: Rubners Handbuch der Hygiene). Von der Möglichkeit einer Wiederholung des gleichen Titels unter verschiedenen Rubriken könnte aber wohl noch in ausgiebigerer Weise Gebrauch gemacht werden.

Die Fülle des dargebotenen Materials wirkt überraschend und wird von jedem gebührend gewürdigt werden, dem die Schwierigkeit der Aufsuchung der weitzerstreuten Palästinaarbeiten (besonders der kleinen Artikel und Notizen), in der allgemeinen und der Fachliteratur verschiedenster Gebiete und Sprachen bekannt ist. Hierin sind erhebliche Fortschritte gemacht, und die in den

ersten Bänden vorhandenen Lücken (s. frühere Besprechungen) sind ausgefüllt. Mit großer Leichtigkeit läßt sich ein Consularbericht, eine Sterbeziffer, ein Sitzungsprotokoll, ein Bankbericht — solche Einzelheiten liefern die besten Stichproben — auffinden, und zwar nicht nur wegen der übersichtlichen Anordnung des Stoffes, sondern auch wegen der Vollständigkeit des 5700 Stichwörter (Verfasser, Orte, Sachen) enthaltenden Registers.

Mit großer Sorgfalt ist das Kapitel »Das heutige Palästina« bearbeitet. [So erscheint die Literatur des Zionismus von 4 Jahren mit etwa 350 Nummern, und sie wird in parteiorganisatorische Einzelheiten verfolgt.] Die sorgfältige Bearbeitung des modernen Palästina sichert der Bibliographie ein Interesse weit über den Kreis der zünftigen Palästinaforscher hinaus, denn sie kommt den Bedürfnissen einer neuen Zeit entgegen, die eine politische und wirtschaftliche Annäherung an den Orient erstrebt. Die Verwendbarkeit des Buches auch für diese praktischen Zwecke, für die sich ein gesteigertes Interesse bemerkbar macht, wird hoffentlich auch zu einem gesteigerten Absatz der Bibliographie beitragen und ihre weitere Fortführung ermöglichen helfen.

Berlin, z. Zt. im Felde. A. Sandler.

Wachstein, Dr. **Bernhard**, Hebräische Grabsteine aus dem 13—15. Jahrhundert in Wien und Umgebung. Mit 7 Textabbildungen und 4 Tafeln. Wien 1916. (Aus den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse, 181. Band, 1. Abhandlung).

Der bekannte jüdische Bibliograph und Epitaphienforscher B. Wachstein, dessen »Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, I. Teil« (Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1912) in Fach- und Laienkreisen verdiente Anerkennung gefunden haben, legt nun der wissenschaftlichen Welt eine Sammlung von hebräischen Grabschriften aus dem 13. bis 15. Jahrhundert vor, die in dem oben genannten Werke keine Aufnahme finden konnten, weil dieses nur die Steine aus dem 16. und 17. Jahrhundert behandelt. Die

meisten von den 17 im vorliegenden Heftchen besprochenen Grabsteinen waren in die Grundmauern des Schweizerhofes der Wiener Hofburg eingemauert und wurden erst im Jahre 1904 bei der Renovierung der Hofburgkapelle gehoben. Drei andere wurden schon i. J. 1847 aus Wiener Neustadt nach Wien gebracht, wo sie dann mit allen übrigen auf dem alten Friedhofe im IX. Bezirke ihre endgültige Ruhestätte gefunden haben. So spiegelt sich in dem eigenartigen Schicksal dieser Grabsteine das beklagenswerte Schicksal Gesamtisraels. Man quälte die Juden während ihres Lebens und setzte ihre Verfolgung auch noch nach ihrem Tode fort. Es war eine oft genug geübte und als erlaubt angesehene Praxis, Leichensteine aus den jüdischen Friedhöfen herauszureißen und sie teils gebrochen, teils behauen in die Fundamente hervorragender Gebäude einzumauern. Jüdische Leichensteine galten eben als herrenloses Gut und zahlreiche Beispiele von Gräberschändung und Zertrümmerung der ehrwürdigen Denkmäler füllen die Annalen der jüdischen Geschichte. (Vgl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 395 ff.) Drei Grabsteine der vorliegenden Sammlung (No. 15—17) stammen aus Wiener-Neustadt und sind schon mehrfach bearbeitet worden, während die 14 andern Epitaphien (No. 1—14) bis jetzt nicht publiziert waren. Ohne sich auf Vorarbeiten stützen zu können, ist es dem Herausgeber auch bei diesen Inschriften dank seiner großen Sachkenntnis fast überall gelungen, die mitunter schon ganz verwitterten Buchstaben zu entziffern und gar manche durch ausgebrochene Zeichen entstandene Lücken mit vorsichtigen Konjekturen auszufüllen. Weder die Personen, deren Grabsteine hier mitgeteilt werden, noch der zumeist dürftige Inhalt der auf Namen und Todesdatum sich beschränkenden Inschriften erwecken ein besonderes Interesse. In sprachlicher Hinsicht verdient der Grabstein 17 wegen der die allgemeine Trauer kennzeichnenden schwungvollen Redewendungen hervorgehoben zu werden. Im Einzelnen wäre noch Folgendes zu bemerken: der Frauenname in No. 1 kann auch מְנוֹרָה gelautet haben, denn im קונטרים לגיטין des R. Jakob Chagis (S. 69a der ed. Venedig) findet sich der Frauenname Menorah (ohne Waw). Zu No. 11 ist zu erwähnen, daß הבחור auch nach dem 14. Jahrhundert nicht den unverheirateten

Mann schlechthin, sendern den »auserwählten« bezeichnet; am Schlusse älterer Druckwerke heißt es häufig genug: הוּגַה עַל יְדֵי הבחור הועטצער. — Die Redewendung in No. 16 (Grabschrift eines erschlagenen Märtyrers) »Gott räche sein Blut« dürfte in demselben Sinne aufzufassen sein, wie sie von Sabbatai Kohen in Joreh deah § 364, 11 gebraucht wird: כדי להעלות חימה ולנקום נקם. Die Bezeichnung Gottes mit השם war nicht immer fester Brauch, denn schon David ha-Levi (Ture Sahab im Anfang des 17. Jahrh.) warnt vor der Aussprache אדוֹשם, deren sich das Volk zu bedienen pflegte (Vgl. Orach Chajjim § 621, 2). Wachsteins gelungene Arbeit wird von Historikern und Archäologen mit Befriedigung zur Kenntnis genommen werden.

Göding. Ludwig Lazarus.

Wittner, Doris. Die Geschichte der kleinen Fliege. Ein Heine-Roman. Grethlein und Löwy. Leipzig 1915. 473 Seiten.

Angesichts der furchtbaren Wirklichkeiten, die unsere Gegenwart aufs tiefste erschüttern, erstirbt der Sinn für spielerische Romantik, für eine Zeit, die sich am allerliebsten mit Träumen und Wünschen beschäftigte. Nur mit Zögern greifen wir heute zu einem Unterhaltungsbuche, das uns in die Jahre des jungen Deutschlands zurückversetzen will. Daß das vorliegende uns nichtsdestoweniger fesselt, ist ein beredtes Zeugnis für die eigenartige Begabung seiner Verfasserin. Sie besitzt das seltene Talent, sich in eine bestimmt abgegrenzte Umgebung hineinzuleben und hineinzufühlen, und Dinge, die in unserm Gedächtnis meist nur als literarische Noten und Zahlen festliegen, zu einem lebensvollen Kulturbilde zu gestalten. Es fehlt Doris Wittner so leicht kein Farbenton, sie gibt den verbleichenden Schatten der Romantik Fleisch und Blut etwa in der Weise, wie die großen Niederländer Rubens und Franz Hals den Zeitgenossen, die sie auf der Leinwand darstellten. Sie sagt selbst im Vorwort von sich, daß sie die Dinge und Menschen nicht nach verbürgten Überlieferungen vorführe, sondern so, wie sie hätten sein können. In der Tat empfindet der Leser meist auch ihre innere Wahrheit. Nur an einigen Stellen merkt man doch gar zu sehr

die Bemühung der Verfasserin, den Zusammenhang Heines mit seinem jüdischen Ursprung, den ja niemand bestreitet, in ein ihm fremdes, erborgtes, höheres Licht zu rücken. Ganz gewiß sprach in dem Abtrünnigen die Stimme des Blutes, bald mit Spott und Hohn, bald mit verklärender Begeisterung, wie in der rührenden Passah-Geschichte des Rabbi von Bacharach, für sein Volk. So stark und kräftig aber, wie Doris Wittner diese Seite in Heines Seele gelegentlich herausarbeitet, wird sie doch kaum zu betonen sein bei einem Manne, der das Judentum eigentlich auch in Wahrheit für »ein Unglück« hielt.

Eine ehrliche Abschätzung des wirklich interessanten Buches darf auch die Schwächen seiner Vorzüge nicht verschweigen. Der prickelnde Geist, die glühende Phantasie, die strahlende Kraft der Darstellung ergießt sich oft in so verschwenderischer Fülle über den Leser, daß er der Erzählerin manchmal ein Halt zurufen möchte. Nachtseiten des Lebens, grausige Zeitereignisse, wie die Cholera in Paris, könnten mit dünnerem Farbenauftrag uns vorgeführt werden. Ebenso treibt prickelnde Diktion oft geistreichelnde Spielereien hervor, die in Tischgesprächen anmuten dürften, in einem Kunstwerk aber nicht immer geschmackvoll sind.

Ungeachtet dieser Eigenheiten wird die Geschichte der kleinen Fliege, obwohl selbst dieser Haupttitel für den Heine-Roman einigermaßen unberechtigt ist, immer ein anziehendes Buch bleiben.

E. Braun.

Einige Berichtigungen zu meiner Ausgabe des Sifre.

In den Nachträgen zu meiner Ausgabe des Sifre zu Num. sind zwei sinnstörende Fehler der Einleitung unberichtigt geblieben. 1. S. IX Z. 6 v. u. ist Sifra statt Sifre zu lesen. — 2. S. XI Z. 5 ist R J's statt R A's zu lesen. — 3. S. 1 Z. 11 dürfte לציווי statt מציווי zu lesen sein. Ebenso bedarf der Berichtigung 4. S. 25 Z. 22. Es muß heißen: מה הפלאה האמורה להלן לרצונו אף הפלאה האמורה כאן לרצונו, wie bereits REW. emendiert, nur daß er, um wenigstens einen Teil der überlieferten Textes zu wahren, die Worte בנדר ונדבה nach oben versetzt

und demnach liest ונאמר בנדר ונדבה הפלאה, was jedoch nicht von Bedeutung ist, sobald sich herausstellt, auf welche Weise der fehlerhafte Text entstanden ist. Jedenfalls ist der überlieferte Text nicht haltbar, wenn er auch von den Kommentatoren erklärt wird, da es ausgeschlossen erscheint, daß der Midrasch sich an das Wort לנדבה klammern sollte, wenn es im Schriftworte selbst (Lev. 22, 21) לרצון heißt. — 5. Der gleiche Fehler ist auch in den Text S. 199 Z. 4 eingedrungen, und es ist ausschließlich die LA. des Jalkut richtig, wenn auch bei R. Hillel die beiden Lesearten, die der ed. pr. und des Jalkut kombiniert erscheinen. Ebenso verderbt ist der Text des Sifra Bechukk. Par. III, 3 im Citat des Jalkut zur Stelle, welcher den Passus hat: כי יפליא נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר מה נדר האמור להלן נדר ונדבה אף נדר האמור כאן נדר ונדבה. Durch die Ähnlichkeit der Midraschim scheint ein und derselbe Fehler, sich in verschiedenen Stellen eingeschlichen zu haben. Nur eine Stelle ist mir bekannt, wo der fragliche Passus am Platze ist; das ist Sifre Deut. No. 264: נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר מה נדר האמור להלן נדר ונדבה אף נדר האמור כאן נדר ונדבה. Ebenso mit einer kleinen Abweichung Rosch ha-Sch. 5b אין לי אלא נדר נדבה מניין נאמר כאן נדר ונאמר להלן אם נדר או נדבה מה להלן נדבה עמו אף כאן וכו׳. Vielleicht ist von hier die Deutung irrtümlicher Weise in die verschiedenen Stellen eingedrungen. — 6. S. 167 Z. 9 hat der massoretische Text להם statt לכם, hingegen Jonatan לכם. — 7. S. 209 Z. 12 hat auch Jonatan ואהר wie ed. pr. und Jalkut.

Breslau. Horovitz.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

Die Fluchpsalmen im Urteile Luthers und Franz Delitzschs[1].

In dem amtlichen Obergutachten, das der Professor für alttest. Theologie in Leipzig, D. Rudolf Kittel, in dem Gotteslästerungsprozeß gegen den Antisemiten Fritsch abgegeben und durch das er mit die Freisprechung des Angeklagten erwirkt hat, war u. a. auch die Frage der »Fluchpsalmen» berührt. D. Kittel begutachtete dahin, daß »Luther gelegentlich sehr starke abfällige Äußerungen in dieser Richtung tut [nämlich gegen den »frühisraelitischen, aber gelegentlich auch später wieder auftauchenden Jahve«], und daß »Franz Delitzsch, einer der größten, zugleich der strengst kirchlichen Exegeten des Alten Testaments, über gewisse Kriegs- und Rachepsalmen die allerabfälligsten Urteile ausspricht, weil sie einen Rückfall in jene im Psalter vielfach überwundene Stufe darstellen« (S. 71 des Obergutachtens). Damit wären Luther und Franz Delitzsch gleichsam zu Eideshelfern für die blasphemische Auffassung des Fritsch gemacht. Wie steht die Sache in Wirklichkeit?

Bezüglich Delitzschs Stellung zu den Fluchpsalmen gibt Aufschluß sein Psalmenkommentar, ferner sein in »Saat auf Hoffnung«, der bekannten von ihm begründeten Judenmissionszeitschrift (Jahrgang II, Heft 2), erschienener Aufsatz» Die Psalmen aus der saulischen Verfolgungszeit«, endlich folgende seine Anschauung über den Gegenstand kurz zusammenfassende Stelle aus seiner letzten, in seinem Todesjahr erschienenen Schrift »Messianische Weissagungen« (S. 58 f.): »Nach Beseitigung des benjaminitischen Königtums mußte alle Heilserwartung, mit welcher die Gläubigen Israels in die Zukunft schauten, sich an

[1] Von einem befreundeten christlichen Gelehrten der Monatsschrift zur Verfügung gestellt.

das im Werden begriffene neue Königtum heften, und David selbst mußte sich nach Empfang des charismatischen Chrisma in um so größerer heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit erscheinen, je freudiger er sich der völligsten Hingabe an die göttliche Idee seines königlichen Amtes bewußt war. . . . Was die alte patriarchalische Verheißung vom Samen Abrahams sagt, daß, die ihn segnen, gesegnet und die ihm fluchen, vom Fluch betroffen werden sollen, das mußte David nun auf sich beziehen. Seine Feinde galten ihm als die Feinde Jahve's und die gegen sie geschleuderten Imprekationen gehen also, wenn auch mehr alt- als neutestamentlichen Geistes, doch nicht von sich selbst überschätzendem Egoismus aus.« Auch über Ps. 149, um ein besonderes Beispiel noch anzuführen, hat Franz Delitzsch nichts weniger als ein »abfälliges Urteil« ausgesprochen, geschweige denn, daß er in dem Psalm einen »Rückfall in jene im Psalter vielfach überwundene Stufe« gesehen hätte. Er sagt nur: »Die neutestamentliche Geistesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttestamentliche Volksgemeinde.« Die alttestamentliche Volksgemeinde also darf so beten, meint Delitzsch, und er ist weit davon entfernt, auch nur eine leise Andeutung zu machen, daß sie nicht so beten dürfe. Ebensowenig denkt Delitzsch daran, daß die neutestamentliche Geistesgemeinde sich überhaupt dieses Psalms nicht bedienen dürfe, der ihr ja ein Gotteswort ist. Sondern »der christliche Beter wird den Buchstaben dieses Psalms in den Geist des Neuen Bundes umsetzen.« Dagegen die »allerabfälligsten Urteile« fällt Delitzsch über die in der Geschichte vorgekommenen mißbräuchlichen Anwendungen des Ps. 149: »In dem Wahn, ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können, ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittels dieses Ps. in seinem Classicum belli sacri, welches, wie Bakius sagt, nicht mit Tinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittels dieses Psalms den Bauernkrieg.« Nur solchen Mißbrauch

tadelt Delitzsch, nicht aber den Psalm an sich, der für ihn ein Gotteswort ist wie die andern Psalmen auch. Wir verstehen nicht, wie D. Kittel Delitzsch etwas nachsagen konnte, woran dieser nie im Leben gedacht hat.

Und nun zu Luther und seinen »sehr starken abfälligen Äußerungen.« In seiner Auslegung der Bergpredigt sagt er zu Matth. 5, 33—37: »Fluchen ist, eben wie das Schwören, beides gut und böse. Wir lesen in der Schrift, daß oft heilige Leute geflucht haben, wie Christus selbst über die falschen Lehrer; so kommt wohl die Zeit, daß man fluchen muß. Als wo einer mit bösen Tücken wider das Evangelium umgeht oder Deutschland ineinanderwerfen will, da dürfen wir nicht den Segen dazu sprechen und Gutes wünschen, sondern sollen und müssen so dazu sagen: «Lieber HErr, zerstöre und stürze alle ihre Anschläge in den Abgrund der Hölle!« Daher kann niemand recht das Vaterunser beten, er muß dazu fluchen. Denn wenn er betet: »Geheiligt werde dein Name,« »Dein Reich komme«, so muß er alles auf einen Haufen mitnehmen, was dawider ist, und sagen: »Verflucht seien alle Namen, zerstört alle Anschläge und zerrissen alle Reiche, so wider dich sind.««

Zu Ps. 94, 1 (»HErr, Gott der Rache, brich herfür, Gott der Rache!«) sagt Luther (Altenburger Ausgabe III, 501); »Hie will sich's fragen, wie fromme geistliche Leute mögen um Rache bitten, weil doch Christus spricht (Matth. 5, 44): »Bittet für eure Verfolger, tut wohl denen, die euch hassen, liebet eure Feinde!«, Summa: es ist doch wider die Nächstenliebe, daß man Rache und Strafe wünsche, da man vielmehr Gutes tun und wünschen soll (Röm. 12, 17). Antwort: Glaube und Liebe sind zweierlei. Glaube leidet nichts, Liebe leidet alles. Glaube flucht, Liebe segnet. Glaube sucht Rache und Strafe, Liebe sucht Schonen und Vergeben. Darum, wenn's den Glauben und Gottes Wort anbetrifft, da gilt's nicht mehr lieben oder geduldig sein, sondern eitel zürnen, eifern und schelten. Es haben auch alle Propheten so getan, daß sie in Glaubenssachen keine Geduld noch Gnade bewiesen haben.«

Zu Ps. 109 (Altenburger Ausgabe III, 507): »Liebe flucht nicht, rächet sich auch nicht, aber der Glaube flucht und rächet. Das zu verstehen mußt du voneinander scheiden Gott und Menschen, Personen und Sachen. Was Gott und die Sache angeht, da ist keine Geduld noch Segen, sondern eitel Eifer, Zorn, Rache und Fluchen. Als daß die Gottlosen das Evangelium verfolgen, das trifft Gott und seine Sache an; da ist nicht zu segnen noch Glück dazu zu wünschen, sonst müßte niemand auch wider Ketzerei predigen noch schreiben, sintemal solches nicht mag zugehen ohne Fluchen . . . Das heiße ich nun Glaubensflüche. Denn ehe der Glaube ließe Gottes Wort untergehen und Ketzerei stehen, eher wünschte er, daß alle Kreaturen untergehen . . . Gleichwie Mose Numeri 16 betet, daß Gott Korah's Gebet nicht sollte erhören, noch ihr Opfer annehmen. Darum muß es geflucht, Übels gewünscht und Rache gebeten sein wider des Evangelii Verfolgung und Irrtum und wider die, so solch Unglück treiben und anrichten . . . Summa: fluchen um Gottes Worts willen ist billig, aber um deinetwillen oder dich selbst zu rächen oder das Deine zu suchen, ist unrecht. Und in solchem Fluch ist's fein, daß man Gottes Namen nenne und durch Gott fluche, gleichwie man auch bei seinem Namen schwört und segnet. Also steht geschrieben 2 Kön. 2, daß Elisa fluchte den Kindern Bethels im Namen des HErrn, daß sie die Bären zerrissen, und Sacharja 3 flucht der Engel also: »Der HErr strafe dich, Satan!« und Paulus Act. 23: »Der HErr schlage dich, du getünchte Wand!«.«

Zu Ps. 109, 6 (»Setze Gottlose über ihn, und der Satan stehe zu seiner Rechten!«) macht Luther freilich die Bemerkung (Altenburger Ausgabe III, 508): »Schreklicheren, greulicheren Fluch und Unglück habe ich in aller Schrift nicht gelesen, denn diese zwei Verse geben, welche allein billig sollten erschrecken und alle Welt zu enge machen allen, die Gottes Wort verfolgen und anfechten.« Aber man sieht sofort, er meint das »schrecklich« und »greulich« nicht für den, der den Fluch ausgesprochen, sondern für den, den er trifft. Das wird noch deutlicher in der

Einleitung zu Ps. 109: »Den Psalm hat David gemacht im Geist (also im heiligen Geist!) von Christo, welcher redet den ganzen Psalm in seiner eigenen Person wider Juda, den Verräter . . . Darum geht der Psalm vornehmlich wider Juda, aber doch auch wider alle, die mit Juda sind und in seinem Werk bleiben und folgen . . . Daß also dieser Psalm von Juda anhebe und gehe über alle, die Juda's Art an sich haben, als da sind alle Verfolger und Rotten wider Christus' Wort . . . Wider dieselbigen ist dies ein schrecklicher Psalm. Denn er flucht und verkündigt so viel Übels den Feinden Christi . . .«

Zu Ps. 94, 1 (»HErr, Gott der Rache, brich herfür, Gott der Rache!«) bemerkt Luther: »Dieser Psalm, wie man wohl greifen kann, ist ein gemein Gebet aller frommen Gotteskinder und geistlichen Volkes wider alle ihre Verfolger, also daß er mag gebetet werden von Anbeginn der Welt bis ans Ende von allen frommen gottseligen Leuten, sie seien Juden, Christen oder Patriarchen.«

Zu Ps. 118 (worin der scharfe Passus V. 10: »Im Namen des HErrn will ich sie zerhauen«): »Ist ein Dankpsalm und mein liebes schönes Confitemini[1]).«

Zu Ps. 137: »Wiewohl sich solcher Zerstörung [Jerusalems] Babylon und Edom höchlich freuen und ihr Gespött daraus treiben, welches wehe tut, aber sie sollen's ungestraft nicht davontragen, sondern wiederum also zerrissen werden, daß auch ihre Kinder zerschmettert und sie keine Nachkommen haben sollen und Israel und Gottes Wort dennoch für und für bleiben, wie denn Babylon geschehen ist und auch unsern Edomitern und Babyloniern geschehen wird, die jetzt sich freuen und spotten der armen zerrissenen Kirche und des zerstörten Gottes-Worts und -Dienstes.«

[1]) Ps. 118 war Luthers Lieblingspsalm, wie er in der Widmung seiner Auslegung sagt: »Es ist mein Psalm, den ich lieb habe. Wiewohl der ganze Psalter, und die h. Schrift gar, mir auch lieb ist, als die mein einiger Trost und Leben ist, so bin ich doch sonderlich an diesen Psalm geraten, daß er muß mein heißen und sein, denn er sich auch redlich um mich gar oft verdient und mir aus manchen großen Nöten geholfen hat.

Wir könnten noch lange fortfahren; es mag genug sein. Aber wir fragen: Welche Stellen hat D. Kittel im Auge gehabt, als er sein Obergutachten abgab? Weder bei Delitzsch, noch bei Luther finden wir, was er behauptet. Es ist ausgeschlossen, daß er leichtfertig vorgegangen sei oder gar mit Wissen die Genannten als falsche Zeugen zitiert habe, um die eigene Meinung zu stützen. Das tut ein Mann wie D. Kittel nicht. Aber wie kommt ein Gelehrter von seinem Wissen zu solchen unbegreiflichen Behauptungen? Wir finden keine Antwort, dürfen aber annehmen, daß er den Aufschluß der Öffentlichkeit nicht vorenthält. Denn so, wie er votiert, ist er nicht nur zwei frommen Männern zu nahe getreten, sondern dem heiligen Gottesbuch der Psalmen selbst. Und das ist es, was uns die Feder in die Hand drückte. Denn was ist schließlich Luther und was ist Franz Delitzsch? Aber die Psalmen gehören zu den heiligen Schriften, die von Gott eingegeben sind, heilig den Juden wie den Christen. Ihre Ehre aber hat jener Antisemit anzutasten gewagt und das theologische Obergutachten D. Kittels hat ihn zu unserem Schmerz nicht in die Schranken gewiesen, sondern ihm Beistand geleistet.

Über einige englische Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zur jüdischen Literatur.

von **Jacob Guttmann.**

Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters hat in den beiden letzten Jahrzehnten, besonders infolge der ausgezeichneten Arbeiten Clemens Baeumker's und der von ihm ausgegangenen Anregungen, durch die Erschließung neuer Quellen eine ungeahnte Bereicherung und durch die Anwendung streng methodischer Forschung eine wissenschaftliche Vertiefung gewonnen, die sie uns vielfach in einer ganz neuen Gestalt erscheinen lassen. Man braucht nur die letzte von Matthias Baumgartner mit seltenem Fleiß und mit staunenswerter Gelehrsamkeit bearbeitete Auflage des der patristischen und scholastischen Zeit gewidmeten Teiles des Überwegschen Grundrisses[1]) mit den vorangegangenen Auflagen zu vergleichen, um sich von dem Fortschritt zu überzeugen, den die Wissenschaft auf diesem Gebiete gemacht hat. Dies gilt insbesondere von der Geschichte der Scholastik in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, die, bisher weniger beachtet, durch die Veröffentlichung neuer Quellenwerke der wissenschaftlichen Forschung in viel weiterem Umfange erschlossen und dadurch erst in das rechte Licht gerückt worden ist. Neben der Pariser Schule kommt für diese Periode und noch etwas darüber hinaus vornehmlich die von Paris ausgegangene Oxforder Schule in

---

[1]) Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage, herausgegeben von Dr. Matthias Baumgartner, ordentlichem Professor an der Universität Breslau. Berlin 1915.

Betracht, in der besonders Angehörige des Franziskanerordens sich betätigt und eine hervorragende Wirksamkeit entfaltet haben[1]). In dieser Abhandlung wollen wir, soweit es auf Grund des bisher zugänglichen Materials möglich ist, als Ergänzung unserer früheren Studien über die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts[2]) die Beziehungen darlegen, in denen die Lehrer der Oxforder Schule zu der jüdischen Literatur stehen.

Der gefeiertste und hervorragendste Lehrer der Oxforder Schule in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts war der Magister Robert, dem wegen seines starken Kopfes der Zuname Grosseteste (Grostete, Grossatesta, Grossum Caput, Capito) beigelegt wurde[3]). Manchem Leser dieser Zeitschrift wird der Name Robert Grosseteste hier vielleicht zum ersten Male begegnen. Das braucht ihn nicht allzusehr zu beunruhigen. Er mag sich damit trösten, daß es bis vor kurzem auch dem mit diesem Gebiete vertrauteren Gelehrten nicht viel anders ergangen ist. In den älteren Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, wie z. B. in der von Stöckl, wird nicht einmal sein Name erwähnt, und die neueren, bis auf die Baumgartners, beschränken sich auf einige dürftige Notizen über die Schriften Grossetestes, die nur zum Teil und diese in überaus mangelhaften und wenig zugänglichen Ausgaben gedruckt waren. Eine genauere Bekanntschaft mit Robert Grosseteste verdanken wir erst der von dem Professor an der Tübinger

---

[1]) Hilarin Felder O. Cap., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg i/B. 1904, S. 254 fg.

[2]) Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1892. Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902. Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in dem von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums herausgegebenen Sammelwerke: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß Leipzig 1908, Band I, S. 135—230.

[3]) Felder a. a. O. S. 260, L. Baur in dem bald zu erwähnenden Buche Seite 1.

Universität Ludwig Baur im Jahre 1912 in den »Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters« veröffentlichten Edition der philosophischen Werke dieses Lehrers der Oxforder Schule[1]), der eine ausführliche Einleitung vorangeht, in der die Bibliographie der Schriften Grossetestes behandelt, über das Handschriftenmaterial berichtet und die literarische Tätigkeit unseres Autors einer eingehenden Würdigung unterzogen wird[2]). Diesem Textbande hat Baur vor einigen Monaten in den genannten Beiträgen eine Darstellung der Philosophie Grossetestes folgen lassen[3]), die besonders wertvoll ist wegen der das ganze Quellenmaterial beherrschenden historischen Entwicklung, die er jedesmal den von Grosseteste behandelten Problemen vorangehen läßt.

Robert Grosseteste ist im Jahre 1175 zu Stradbook in der Grafschaft Suffolk geboren. Nachdem er die Würde des Magister regens und Kanzlers an der Universität Oxford bekleidet hatte, bestieg er 1235 den Bischofstuhl von Lincoln und starb im Jahre 1253. Er verfaßte lateinische Übersetzungen einiger Schriften des Aristoteles, des Pseudo-Dionysius und des Johannes Damascenus, die zum Teil von Kommentaren begleitet waren. Seine systematischen Schriften tragen überwiegend einen mathematisch-naturwissenschaftlichen Charakter und werden von seinem berühmten Schüler, dem Franziskaner Roger Bacon, der sie, wie Baur nachweist, in ausgiebigster Weise benutzt hat, neben denen des Adam de Marisco, der später gleichfalls in den Franziskanerorden eintrat, wegen ihrer auf Grundlage der Mathematik tief in die Ursachen der menschlichen und göttlichen Dinge eindringenden Erkenntnis als hervorragende Leistungen gepriesen[4]). Für uns kommen

[1]) Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. (Band IX (S. 1.—788) der von Clemens Baeumker herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) Münster i. W. 1912.

[2]) S. 1*—181*.

[3]) Dr. Ludwig Baur, Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (gest. 1253), (Band XVIII, Heft 4—6 von Baeumkers Beiträgen) Münster 1917.

[4]) Roger Bacons Opus majus ed. Bridges I. S. 208.

jedoch diese Schriften wenig oder gar nicht in Betracht, da sich in ihnen irgendwelche Beeinflussung durch die jüdische Literatur nicht nachweisen läßt. Dagegen ist auch für uns von hohem Interesse eine im Namen Grossetestes überlieferte umfangreiche Schrift, die den Titel Summa Philosophiae führt und von L. Baur mit den Schriften Grossetestes zum ersten Mal veröffentlicht worden ist[1]). Wie Baur mit durchschlagenden Argumenten nachgewiesen hat, kann diese Schrift, wenn sie sich auch in manchen Punkten mit den Gedankengängen Grossetestes berührt und „als eines der signifikantesten und interessantesten Werke der Oxforder Schule des dreizehnten Jahrhunderts" zu betrachten ist, nicht den Bischof von Lincoln znm Verfasser haben[2]). Die Abfassungszeit wird vielmehr mindestens hinterdem Jahre 1264, vielleicht auch hinter dem Jahre 1270 anzusetzen sein[3]).

Von dieser Summa Philosophiae gilt, wie Baumgartner zutreffend bemerkt[4]), dasselbe, was Grabmann für die Metaphysik des Thomas von York allein in Anspruch nimmt. Diese ist nicht die einzige große Darstellung des Systems der Metaphysik aus der Aera der Hochscholastik, sondern sie teilt diesen Vorzug mit unserer aus ungefähr gleicher Zeit und aus den gleichen Oxforder Kreisen stammenden Summa Philosophiae. Die metaphysische Literatur des 13. Jahrhunderts, sagt Grabmann[5]), tritt uns sonst teils in Aristoteleskommentaren, teils in Opuscula oder monographischen Specialuntersuchungen, teils in Artikeln der Quodlibeta und Quaestiones disputatae entgegen. Zu einem guten Teil sind Probleme der allgemeinen Metaphysik in die theologischen Summen hineingearbeitet. In der Summa Philosophie und in der Metaphysik des Thomas von York besitzen wir dagegen zwei Werke aus der Zeit der Hochscholastik, in denen die Philosophie außerhalb des Rahmens der Theologie in systematischer Weise

---

[1]) Baur, Die philosophischenWerke etc. pag. 275—643.

[2]) Baur das. S. 133* fg., Baumgartner, S. 429.

[3]) Baur, S. 137*. [4]) Baumgartner S. 454.

[5]) Die Metaphysik des Thomas von York in der Festgabe, zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet. Münster i. W. 1913, S. 191.

dargestellt wird. In beiden finden sich auch manche Beziehungen zur jüdischen Literatur, die, wie wir bereits bemerkt haben, in den als echt bezeugten Schriften Grossetestes keine Berücksichtigung gefunden hat, obschon sich ihm, wenn er sie gekannt hätte, die Gelegenheit dazu auch in diesen Schriften dargeboten hätte. Wir möchten hierin ein weiteres Argument dafür erblicken, daß Robert Grosseteste nicht als Verfasser der Summa Philosophie anzusprechen sei.

In unserer Summa finden wir die drei jüdischen Autoren erwähnt, auf die sich bei den meisten Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts die Kenntnis der jüdischen Literatur zu beschränken pflegt, nämlich Isaak, Avencebrol, und Rabbi Moyses, mit welchen Namen bekanntlich die drei jüdischen Denker: Isaak ben Salomon Israeli, Salomon Ibn Gabirol und Moses Maimonides in der scholastischen Literatur bezeichnet werden.

In dem Isaak hat der Autor unserer Schrift wohl kaum den Juden erkannt. Er wird von ihm niemals als solcher bezeichnet; dagegen wird er in der die Schrift einleitenden literaturgeschichtlichen Übersicht unter den berühmten arabischen Ärzten als erster genannt[1]).

Von den drei Stellen, an denen Isaak zitiert wird, beziehen sich zwei auf medicinisch-physiologische Fragen und sind aus dem Liber Diaetarum universalium geschöpft. Die erste handelt von der Temperatur des Gehirns und lautet, wie folgt (pag. 512, 25): Consistit autem odor principaliter in sicco et secundario in humido contrario modo sapori. Est enim adjuvamen cerebri naturaliter juxta Aristotelem frigidi et humidi, licet Isaac cerebrum calidum naturaliter et actualiter[2]) frigidum esse asserat. Die entsprechende Stelle bei Isaac lautet[3]): Cerebrum etsi naturaliter sit

[1]) pag. 279, 39: medici autem Isaak, Haly, Almansor, qui et Rasi dicitur, horumque certissimus supradictus Avicenna, qui medicinam completissimus omnium edidit.

[2]) Dafür ist wohl dem Wortlaut bei Isaak und dem Sinne entsprechend accidentaliter zu lesen.

[3]) Diaet. univers. Lectio XXXIX (Omnia opera Ysaak Lugduni 1515) fol. LXXIII, col. I.

calidum et humidum, quia ex generibus est pinguetudinum et medullarum, tamen accidentaliter est frigidum propter multum aërem frigidum caput circumdantem et propter parvitatem carnis et pinguetudinis super caput existentem.

Die zweite Stelle handelt von den bei der Verdauung wirkenden Organen und lautet, wie folgt (pag. 520, 15): Per naturam etiam igneam fit digestio, per naturam siccitatis retentio et per naturam humiditatis expulsio, quamquam juxta Isaac a cista fellis ad stomachum et intestina, utrobique unus, ad excitandum appetitum in stomacho vel expulsivam irritandam apud intestina dirigantur, itemque duo consimiles a cista splenis, unus ad stomachum ad retentivam roborandam, alter ad intestina ad retentivam[1]) confirmandam transmittantur. Die entsprechende Stelle bei Isaac[2]): In omni enim corpore duo surcula dividuntur ex fellis ore, unum majus altero, alterum vero minus altero. Majus naturaliter et in pluribus ad intestina dirigitur, unde et multa cholera a felle descendentia in ea projiciuntur, quae necessitas expedit ut, quicquid de fecibus ciborum adunatur, expellatur ab intestinis cholera mordente intestinorum substantiam ut ad ejiciendas feces se moveant. Minus ad os stomachi venit, cui moderate choleram injicit, quibus adjuvatur in digerendis cibis stomachus.

Ein drittes Zitat gehört dem Gebiet der Psychologie an. An dieser Stelle wird auf die dem Israeli eigentümliche Lehre Bezug genommen, deren auch Albertus Magnus Erwähnung tut, daß nämlich die niederere Seele immer eine Abschattung der über ihr stehenden, die sensitive Seele also eine Abschattung der rationalen und die vegetative eine Abschattung der sensitiven sei[3]) (pag. 595, 19). Sed et intelligentia et anima rationalis juxta

[1]) Dafür ist wohl expulsivam zu lesen.

[2]) Diaet. univers. Lectio VII, fol. XXI b. col. 2.

[3]) Vgl. Guttmann, Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X, 4) Münster 1911. S. 42, A. 3; Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts S. 57. A. 2.

divum Augustinum pares sunt in natura; animaque sensitiva umbra est juxta Isaac animae rationalis et vegetativae[1]) sensitivae. Dieses Zitat ist aus dem Liber diffinitionem geschöpft[2]): Sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordinata est anima rationalis, quum ipsa est in oriente [horizonte] intelligentiae et ex umbra ejus generatio est .... et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis, quum ipsa ex anima rationali generata est .... anima autem quae est desiderativa (aliter vegetativa) est inferior aliis in sublimatione et ordine et illud ideo est, quia generatio ejus est ex umbra animae bestialis.

In der bereits erwähnten literaturgeschichtlichen Übersicht wird unter den berühmten arabischen, spanischen und anderen diesen gleichzeitigen oder unmittelbar folgenden Philosophen auch Avencebrol[3]) genannt[4]). Als Juden hat demnach der Autor dieser Schrift den Avencebrol ebensowenig wie die anderen Scholastiker erkannt. Alle drei Stellen, an denen Avicebron zitiert wird, gehören

---

[1]) Dafür ist vegetativa zu lesen.

[2]) Liber Diffinitionum, Opera fol. 3 a, col. 1—2.

[3]) Diese Namensform findet sich nur an dieser Stelle; in den Zitaten lautet sie Avicebron. Beide Namensformen nebeneinander gestellt finden sich bei dem deutschen Dominikaner Bertholdus de Mosburch in seinem Kommentar zur Elementatio theologica des Proklus. Dort heißt es: Philosopi famosi de quorum libris et sententiis infrascripta expositio elementationis theologicae compilata est: Plato, Aristoteles, Hermes Trismegistus, Proclus, Avicenna, Algazel, Alfarabius, Avicebron qui et Avencebrol, Averroes commentator Aristotelis, Seneca, Tullius qui et Cicero, Apulejus, Macrobus, Rabbi Moyses (Grabmann im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1910, S. 54.)

[4]) pag. 279, 28: De philosophis magis famosis arabicis vel hispanis et aliis eis vel contemporaneis vel succedentibus etiam Latinis. A tempore autem Heraclii imperatoris, quo gens Arabum per Machometum arabum pseudoqueprophetam seducta etiam Romano imperio distenso paulatimque serpendo Aegyptum Africamque nec non et Hispaniarum partem Galliarumque subegit, in gente illa praeclarissimi philosophi extiterunt, videlicet Avicenna, Alfarabius, Alguegi (?), Avempeche, Avencebrol, Alkindi, Averroës peripatetici.

dem Anschauungskreise an, der neuerdings mit dem von Baeumker in seinem vorzüglichen Buche über Witelo geprägten Terminus als Lichtmetaphysik bezeichnet wird[1]). Die Zitate sind jedoch in so unbestimmter Form gehalten, daß sich ein Quellennachweis mit Sicherheit kaum geben läßt.

Das erste Zitat lautet (pag. 511, 34): Sed quod supradiximus ex auctoritate divi Augustini itemque Avicebron verius est, id est lucem in substantia simplicem variatam tamen esse, perfectionem esse cujusque sensus et sensibilis, medium vero in ratione tantum materiali esse non activa vel formali. Eine dem genau entsprechende Stelle habe ich im Fons vitae nicht auffinden können. Allenfalls könnten folgende Stellen gemeint sein. Et debet, ut haec unitas (sc. forma) per hoc sit multiplicabilis et divisibilis, propter materiam quae eam sustinet, etsi sit in se una[2]). — Et manifestatio ejus est haec. Postquam forma est lumen purum, propter divisionem suam et multiplicationem debilitatum est lumen infusum et turbidum factum est et crassum[3]). — Et postquam hoc sic est, constat quod lumen in se unum quid est; et inferior pars ejus talis est in essentia, qualis superior, et accidit ei turbitas, sicut accidit lumini transeunti per multa vitra etc.[4]). Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß hier eine bloße Verschreibung vorliegt und für Avicebron vielmehr Avicenna zu lesen ist, denn dieser und nicht Avicebron, der hier zum ersten Male zitiert wird, ist kurz vorher in Verbindung mit Augustin erwähnt worden, und ein Teil des dort angeführten Satzes stimmt mit dem hier angeführten ziemlich genau überein. Vgl. pag. 510, 35: Lux enim praedicto modo incorporata subtilissimo aëris effectiva est sensibilitatis soni

---

[1]) Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Band III, Heft 2 der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) Münster in W. 1908, S. 360 fg.

[2]) Fons vitae (ed. Baeumker) IV pag. 242, 15 (Falaquera IV § 22). Vgl. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, S. 189.

[3]) Fons vitae IV, pag. 242, 21 (Falaquera IV, § 22.) Vgl. Guttmann a. a. O.

[4]) F. v. pag. IV 244, 25 (IV § 22). Vgl. Guttmann S. 191.

juxta Augustinum, ipsaque est perfectio cujuslibet sensus atque sensibilis teste Avicenna.

Das zweite Zitat lautet (pag. 536, 23): »Ex medietate« vero idcirco diximus, quia accidentia consecutiva lucis, id est dimensio ac immutativa qualitas, a tribus elementis sunt stante tamen eorum substantia quam in puncto naturali salvari praediximus, et cum sua natura summe sui multiplicabilem esse, in omni corpore elementari et elemento tanquam ultima quaedam perfectio longe aliter, quam sit forma tantum accidentalis, invenitur. Quod et Avicebron manifestius testatur. Am nächsten kommt diesem Zitat die folgende Stelle bei Avicebron: Aestima privationem materiae sicut tenebrositatem aeris, et aestima formam in ea sicut lumen, et considera aërem tenebrosum habentem esse in se ipso et habentem esse luminosum in potentia, cum caret lumine; similiter materiām quod habet esse in se ipsa, et habet esse in potentia, quod esse fit ex conjunctione materiae et formae, cum caret forma[1]).

Das dritte Zitat ist im Wesentlichen nur eine Wiederholung des ersten. Es lautet (pag. 539, 6): Lux namque, ut alias declaravimus, nulli formae naturali corporali in radiee est dissimilis. Ipsa enim forma est et perfectio corporalium juxta Avicebron, etsi non forma, quae est pars compositi.

Nach den Arabern werden an der erwähnten Stelle einige Christen und unter diesen merkwürdigerweise auch Algazel genannt. Dann werden als Hebräer die beiden Rabbi Moyses genannt, von denen jedoch der spätere sich bekehrt und ein vortreffliches den (christlichen) Glauben gegen die Juden verteidigendes Werk geschrieben habe. pag. 280, 1: Hebraei vero utrique Rabbi Moyses, quorum tamen posterior conversus egregium volumen pro fide contra Iudaeos scripsit. Wer sich unter diesem späteren Rabbi Moyses, wenn er keine bloße Erdichtung ist, verbirgt, ist ein Rätsel, das wir nicht lösen können. Der in unserem Buche oft erwähnte Rabbi Moyses ist selbstverständlich Moses Maimonides.

[1]) F. v. V. pag. 276, 14.

Von diesem wird berichtet, daß er im Buche Ezechiel eine Philosophie der himmlischen Sphären und auch der ganzen überirdischen Ordnung dargestellt finde, pag. 286,15: In Ezechiele etiam corporum scu sphaerarum coelestium philosophiam Rabbi Moyses adumbrari affirmat totius etiam dispositionis supracaelestis in gloria. Damit sind die in den ersten Kapiteln des dritten Teiles des Maimonidischen »Führers« enthaltenen Ausführungen über die Maaße Merkaba gemeint.

An mehreren Stellen wird der Lehre des Maimonides von der Einwirkung der Himmelskräfte auf die Zusammensetzung der unteren Dinge Erwähnung getan. pag. 342, 39: Virtus etiam caelestis, de qua incomparabiliter minus videtur, partes aliquorum compositorum sua proprietate unit. Nec tamen in compositionem venit, quia misceri non potest neque pars essentialis compositi esse, cum sit inalterabilis neque materiae elementari in unitate alicujus essentiae unibilis, quod posterius declarabitur et Rabbi Moyses plenius testatur. pag. 585, 9: quamquam juxta Rabbi Moysen quadruplex virtus caelestis ad quadruplicem compositionem mixtorum inferiorum, prout posterius docetur, concurrat. pag. 594,10 Virtus autem motiva secundum generationem alia est secundum generationem communiter dictam, alia secundum generationem proprie dictam. Et priori modo est virtus quadruplex, sicut testatur Rabbi Moyses. pag. 599, 15: quod et de sphaeris caelestibus verum esse superius juxta Rabbi Moysen declaratum est. Die Quelle hierfür ist More I, cap. 72 (Munk, Guide I, S. 359): »Indem der fünfte Körper (*πέμπτη οὐσία*) in seiner Gesamtheit seine Kreisbewegung vollendet, entsteht dadurch in den Elementen eine notwendige Bewegung, durch die sie aus ihrem Ort herausgehen; ich meine, daß eine Bewegung entsteht im Feuer und in der Luft, die gegen das Wasser gestoßen werden, und sie alle dringen in den Körper der Erde bis in seine Tiefen ein, so daß dadurch eine Mischung der Elemente entsteht«. Das. (Guide I, pag. 361): »Ebenso wie das Hauptglied, welches das Herz ist, sich beständig bewegt und das Prinzip der ganzen Bewegung im Körper ist, während die anderen Glieder des Körpers von ihm

beherrscht werden, und wie es dieses ist, das ihnen durch seine Bewegung die Kräfte zusendet, deren sie zu ihrer Tätigkeit bedürfen, so ist es die himmlische Sphäre, die durch ihre Bewegung die anderen Teile des Universums lenkt und die allem, was entsteht, die Kräfte zusendet, die sich in ihm befinden, so daß die ganze im Universum vorhandene Bewegung als erstes Prinzip die Bewegung der Himmelssphäre hat . . . . Man muß wissen, daß die Kräfte, die von der Himmelssphäre zu dieser Welt gelangen, wie gezeigt worden ist, vier sind«. Vgl. auch More II, 10 (Guide II, p. 89). Im Zusammenhang damit steht die im Namen des Maimonides angeführte Ansicht, daß das Licht und die Finsternis die Prinzipien aller natürlichen Umgestaltungen seien. pag. 532, 36: Et hoc est, quod fortasse notare voluit Rabbi Moyses, cum lucem et tenebram, quae sequitur post eam, principia omnium naturalium transmutationum dixit. More I, 72 (Guide I, p. 362) heißt es im Anschluß an die oben angeführte Stelle: »Und alles das geschieht vermittelst des Lichts und der Finsternis, die durch das Licht der Sterne und ihre Drehung um die Erde entstehen«. Vgl. More II, 30 (Guide II, p. 244): »Du weißt, lieber Leser, daß die hauptsächlichen Ursachen des Entstehens und Vergehens nächst den Kräften der Himmelssphären das Licht und die Finsternis sind infolge der Wärme und Kälte, die aus ihnen entstehen. Durch die Bewegung der Himmelssphäre mischen sich die Elemente miteinander, und ihre Mischung ist verschieden im Verhältnis des Lichtes und der Finsternis«.

Als zutreffend wird die Ansicht des Maimonides erwähnt, daß die achte Sphäre eine besondere Einwirkung auf das Element der Erde ausübe und daß es keinen Stern in dieser Sphäre gebe, der nicht auf eine der Pflanzenarten einwirke. pag. 517, 20: Recte ergo Rabbi Moyses octavam sphaeram proprium aspectum super elementum terrae habere credit nullumque astrum ejus esse, quod non percuteret alias plantarum species, cum astra sint orbis octavi, pag. 552, 15: Iam vero juxta Rabbi Moysen commemoravimus orbem octavum super elementum terrae maxime operari nullamque stellarum fixarum esse, quae non percutiat

aliquem planetarum[1]). Mehrfach wird der Ansicht des Maimonides gedacht, daß die einzelnen Elemente der Herrschaft der verschiedenen Planeten unterliegen, daß die Sonne z. B. auf das Feuer, der Mond auf das Wasser, Saturn, Mars und Mercur auf die Luft einwirkten. pag. 584, 1: Aestimavit tamen Rabbi Moyses solem dominari fundamento ignis, cuius et est inter cetera elementa praecipua, lunam vero fundamento aquae, cujus est inter cetera elementa fluxibilitas maxima, ceterosque quinque fundamento aëris, qui una cum terra in via generationis et mixtionis radicale principium est, licet reliqua duo, id est ignis et aqua, quandoque concurrant. das. 25: Supponit tamen singulos[2]) planetas idem Rabbi Moyses elementum sibi, ut dictum est, deputatum a locis suis propellere et vel alteri elemento vel partibus propriis commisceri. pag. 612, 23: Aïr autem frigiditate sua in loci medio vaporem ejusmodi comprimente etiam quandoque ad multa tempora motore caelesti ipsum movente et dissolvente necessario huc illucque ab eodem impellitur, et hunc motorem virtutem esse a Saturno maxime, Marte et Mercuris, qui proprietate sua siccitati elementari dominantur, prae ceteris maxime Rabbi Moyses causatam aestimavit. pag. 615, 16: in inferiore a sole maxime, qui juxta Rabbi Moysen fundamento ignis dominatur, ad mixtionem inferiorum movetur et deponitur. Vgl. More II, 10 (Guide II, p. 86): »Nachdem ich das erkannt hatte, ist mir der Gedanke gekommen, daß, obschon der Gesamtheit dieser vier gestalteten Sphären die Kräfte entströmen, die sich in allen entstehenden Wesen verbreiten und deren Ursachen sind, doch jede Sphäre eines der vier Elemente unter ihrer Abhängigkeit haben kann, so daß diese Sphäre das Prinzip der Kraft dieses Elements im besonderen sei und ihm durch ihre eigene Bewegung die Bewegung des Entstehens verleihe. So würde es die Mondsphäre sein, die das Wasser bewegt, die Sonnensphäre, die das Feuer bewegt, die Sphäre der anderen Planeten, die die Luft bewegt

[1]) Dafür ist zu lesen: aliquam plantarum.
[2]) singulas.

. . . . endlich die Sphäre der Fixsterne, die die Erde bewegt«. Vgl. More II, 19 (Guide II, p. 148), More II, 30 (Guide II, p. 244) und oben S. 7 f.

Unter Berufung auf Avicenna, Themistius, Alfarabi und Maimonides wird die Lehre vorgetragen, daß ein lebendes Ding nicht etwas Nichtlebendes zu seiner Ursache haben könne, pag. 365, 20: et ita per singula haec et alia inductive transeundo impossibile erit rei viventis causam non vivificam in ratione principaliter efficientis assignare. Quod et Avicenna et Themistius teste Averroë, item Alfarabius ac Rabbi Moyses aliique plures testantur. Eine dem entsprechende Stelle bei Maimonides ist mir nicht bekannt.

Als irrtümlich bezeichnet wird die Ansicht des Maimonides und Anderer, daß Aristoteles die Ewigkeit der Welt nicht habe beweisen wollen; es sei vielmehr der Ansicht zuzustimmen, daß Aristoteles darin geirrt habe und daß ihm von einer Schöpfung, einer aktiven wie passiven, nichts bekannt gewesen sei. pag. 409, 40: Aliis vero visum est absolute Aristotelem aeternitatem mundi demonstrare noluisse, quamquam hoc Rabbi Moyses et Averroës eidem imponant (?). pag. 410, 17: Verius autem sapientibus videtur Aristotelem errasse atque Alfarabium, itemque Avicennam et Avempeche, Rabbique Moysen eidem falsum imposuisse, creationemque tam activam, quam passivam eum latuisse. Vgl. More II, 15 (Guide II, p. 121): »Meine Absicht in diesem Kapitel ist, darzulegen, daß Aristoteles für die Ewigkeit der Welt keinen Beweis hat. Er täuscht sich auch darüber nicht; ich meine damit, daß er selber weiß, daß er dafür keine Beweise habe und daß die von ihm angeführten Argumente und Gründe nur solche seien, die am meisten Wahrscheinlichkeit haben und denen sich die Seele am meisten zuneigt« [1]).

[1]) Daß die genannten arabischen Philosophen mit der Auffassung des Maimonides inbetreff der Stellung des Aristoteles zur Schöpfungslehre übereinstimmen, ist ein Irrtum. Maimonides selber bemerkt, daß Alfarabi die Ansicht, Aristoteles habe an der Ewigkeit der Welt gezweifelt, zurückgewiesen habe. Vgl. More II, 15 (Guide II, p. 126).

Neben Agellius (Aulus Gellius) wird Maimonides als Autorität dafür angeführt, daß nach Aristoteles sich die göttliche Vorsehung auf die Dinge diesseits der Mondsphäre nicht erstrecke. pag. 412, 3: Non est tamen ipsa iniquitas a voluntate perversa progediens ordinemque naturae confundens finaliter inordinabilis, quia universaliter providentia increata, sicut universa intuetur, ita ut cuncta moderatur, quamquam teste Agellio ac Rabbi Moyse providentiam divinarum[1]) rerum citra sphaeram lunae nullam esse crediderit. Vgl. More III, 17 (Guide, p. 116). Avicenna und Maimonides werden als Autoritäten dafür angeführt, daß zur Zeit des Aristoteles die mathematische Wissenschaft wenig erkannt und verbreitet gewesen sei. pag. 457, 28: Scientiae enim mathematica[2]) parum erant teste Avenna et Rabbi Moyse suo (sc. Aristotelis) tempore cognitae vel divulgatae. pag. 561, 23: Scientiae namque mathematicae sicut eleganter testatur Avicenna itemque Rabbi Moyses temporibus Aristotelis partim[3]) viguerunt. Vgl. More II, 19 (Guide II, p. 156), II, 24 (II p. 193—94). Endlich wird die Ansicht des Maimonides angeführt, daß Aristoteles nur inbetreff der Dinge, die diesseits des Mondes sind, sich nicht geirrt habe. pag. 581, 15: Ideoque Rabbi Moyses ipsum in his quae citra lunam sunt tantum non errasse pronuntiat. Vgl. More II, 19 (Guide II, p. 153—156), II, 22 (II, p. 179), II, 24 (II, p. 194).

Wir haben bereits der Metaphysik des Thomas von York Erwähnung getan[4]). Thomas von York, ein Vertreter der älteren Franziskanerschule, war ein Schüler des Adam von Marisco[5]), des vertrauten Freundes von Robert Grosseteste, und zuerst Magister in Oxford, von wo er als Professor nach Cambridge versetzt wurde[6]). Außer einem Kommentar zum Ecclesiastes

---

[1]) divinam.

[2]) mathematicae.

[3]) parum.

[4]) oben S. 250.

[5]) oben S. 249.

[6]) Hilarin Felder a. a. O. S. 297—301; Grabmann in der Festgabe für Baeumker S. 181 fg.

wird ihm ein Werk zugeschrieben, das unter dem Titel: Fr. Thomae de Eboraco super Metaphysicam Aristotelis in zwei Handschriften erhalten ist, von denen die eine der Bibliotheca nationale centrale zu Florenz und die andere der Vatikanischen Bibliothek angehört[1]). Dieses Werk ist, wie schon bemerkt, deshalb von besonderer Bedeutung, weil es, wie außer ihm nur noch die Summa Philosophiae, von der wir bisher gehandelt haben, die Lehren der Philosophie, abweichend von der damals üblichen Methode, nicht innerhalb des Rahmens der Theologie, sondern in selbständiger systematischer Form zur Darstellung bringt. Für unsere Kenntnis dieses Werkes sind wir, da es bisher noch nicht ediert worden ist, vorläufig auf das ziemlich knappe Referat angewiesen, das Grabmann in der erwähnten Abhandlung von ihm gibt. Nach Grabmanns Bericht ist die arabisch-jüdische Philosophie in umfangreicher Weise in dieses System der Metaphysik hineingearbeitet. Außer Averroës begegnen uns Avicenna, Algazel, Avencebrol, Moses Maimonides u.s.w.[2]). Es wäre für uns von hohem Interesse zu erfahren, inwieweit die jüdische Literatur in diesem Werke der älteren Franziskanerschule berücksichtigt wird. Das vorliegende Referat bietet uns darüber keinen Aufschluß. Ich halte es für wahrscheinlich, daß im zweiten Buche, das zum größten Teil der Lehre von Materie und Form gewidmet ist, besonders auf Avencebrol eingegangen wird, dessen Lehre von der Zusammensetzung auch der intelligibelen Substanzen aus Materie und Form in der späteren Franziskanerschule, vornehmlich bei Duns Scotus, eine hervorragende Bedeutung gewonnen hat[3]). Auf Maimonides kommt der Verfasser unseres Werkes bei der Lehre von der Weltschöpfung zu sprechen. Im vierten bis sechsten Kapitel des zweiten Buches wird diese Frage eingehend erörtert unter

---

[1]) Grabmann S. 183.

[2]) das. S. 193.

[3]) Vgl. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts u. s. w. S. 155, 160 fg.

Würdigung aller für und gegen die Ewigkeit beigebrachten Argumente. Hierbei bezieht er sich ausführlich auch auf Maimonides, den er aber nicht, wie die anderen Scholastiker, Rabbi Moyses, sondern Rabbi Mosse nennt[1]).

[1]) Cap. sextum in adducendo rationes antiquorum pro mundi novitate secundum recitationem Rabbi Mosse et in ponendo rationes ex sermonibus philosophorum assumptas, quod mundus novus sit et non antiquus. Vgl. Grabmann a. a. O. S. 188, A. 3. Auch die die lat. Übersetzung des More enthaltende Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek beginnt mit den Worten: Incipit liber R. Mossei. Vgl. J. Perles, Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. d. Judentums B. 24, S. 10.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Geschichte der Vertreibung der Juden aus Rothenburg o./Tauber 1519/20.

Von **Aug. Schnizlein.**

Über die zu Ende 1519 und zu Anfang 1520 erfolgte Vertreibung der Juden aus Rothenburg hat Harry Breßlau im 4. Band der »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland« (1890) auf S. 1—7 gehandelt auf Grund des Materials, das ihm in einem Aktenband vorlag, über den er in der gleichen Zeitschrift Bd. 3, S. 290 berichtet. Breßlau gibt bei seinen Mitteilungen dem Bedauern Ausdruck, daß das Material nicht vollständig genug sei, um völlige Klarheit über den Verlauf der Ereignisse zu geben. Weitere zu dieser Frage einschlägige Mitteilungen, besonders soweit sie die Mitwirkung des Rothenburger Predigers Dr. Johannes Teuschlein an dieser Judenhetze betreffen, finden sich in der Schrift von Theodor Kolde »D. Joh. Teuschlein und der erste Reformationsversuch in Rothenburg o. d. T.« (Erlangen-Leipzig, 1901) S. 10—20; benützt sind dabei die im Kreisarchiv zu Nürnberg befindlichen Rothenburger Konsistorialakten. Aber auch mit dieser Veröffentlichung ist das vorhandene Aktenmaterial noch nicht erschöpfend herangezogen und ausgebeutet. In einem von dem früheren städtischen Archivar Adam Erhard (er lebte 1661 bis 1718) zusammengestellten Sammelbande des städtischen Archivs in Rothenburg — er trägt die Nummer 1901 und ist betitelt »Capellen- und Gotteshäuseracta« — findet sich nämlich von Bl. 248—286 eine Anzahl Schriftstücke eingeheftet, die sich auf jene Vorgänge beziehen und auf manche Einzelheiten neues Licht fallen lassen. Dazu kommen noch Materialien in den Missivenbüchern des Rats aus den J. 1518 bis 1523 (Archiv N. 650, 651) und in einem Band »Consilia doctorum variorum« (Archiv N. 675). Da sie im übrigen vielfach zur Vervollständigung der bereits ge-

gebenen Darstellungen dienen, dürften sie wohl der Mitteilung nicht unwert erscheinen.

Schon von Breßlau war vor allem Zweifel erhoben worden an der Behauptung, die der Rothenburger Rat in seiner Proklamation vom 7. November 1519 aufgestellt hatte, er habe die Juden »auf ihr Begehren« beurlaubt, also nicht eigentlich vertrieben, an welcher Behauptung der Rat auch in spätern Kundgebungen festhielt. Wie wenig gerechtfertigt diese Behauptung war, geht aus zwei Schreiben hervor, die bereits am 8. und 15. Oktober vom Rat abgeschickt wurden. Das erste dieser Schreiben ist nach Nürnberg an den dortigen Rat gerichtet und lautet folgendermaßen:

»Lieben Freund! Unser Vorfaren und wir haben lange Jar Juden in unser Stat gehabt und noch, wie wol wenig und nit vil, die mit Alter ein Synagog zusambt aim Judenkirchhof alles in unser Stat gelegen hergebracht haben. Nun hat uns Konig Karel[1]) und Konig zu Beheim in seiner konigklichen Wirden, nachfolgend als Romischer Kaiser hochloblichster Gedechtnus brivilegiert und gefreiet, wie eur f. W. ab inverwarten Copien zu vernemben haben, und dieweil denn E. E. f. W. [in] kurzvergangen Jaren auch Juden in ir Stat gehabt, die one Zweifel auch Synagog und Kirchhof gehabt haben, mit der Weis, als wir achten in diesem Fall die Notturft erfordern will, erledigt habt, ist hieruff an E. E. f. W. unser gar freuntlich und fleissig Bitt, Sie wôllen für sie selbst nachfolgend Ir gelert Doctor uber solich unser Freiheit sitzen beratschlagen lassen, wie und durch was Wege uff unser vorhabend Freiheit sei ze handeln, die Juden uß unser Stat zu treiben, damit wir des Lasts[2]) zuvorab dem gekreuzigten Gott unserm Erlöser und der Muter Gottes Marie zu Eren und nachfolgend uns und unser armen Gemaind zu Nuz abkommen, überig sein möchten. Insonderheit wôllen E. E. f. W. bewegen[3]), ob unser Freiheit sovil vermöge oder dahin zu versteen sei, so uns nit gelegen ist die Juden jemand zu versetzen oder zu verkaufen, inhalt der Freiheiten, das wir die môchten uß unser Stat vertreiben, und

[1]) Karl IV., 1347--1378).
[2]) S. Grimm, deutsches Wörterbuch 6, 243.
[3]) = erwägen.

weiter Freiheit zu haben nit noth sei, oder wie oder durch welche Weg E. E. f. W. ir Juden abkomen sei, durch alt vorhabend oder neu erlangt Freiheit, so E. f. W. deshalb on Zweifel gehabt oder erlangt haben, aller Abschriften derselben zuzuschicken, dabei E. E. f. W. und ir gebeten Rate und Gutbedunken uns in dem allen mitzuteilen, alles uff unsern Kosten und mit so gutwilliger Beweisung als wir uns zu E. E. f. E. getrosten und fur euch selbst als Liebhaber der Muter Gottes in disem vor andern geneigt sein wissen . . . Datum, Sambstags nach Francisci ao etc. x i x [8. Okt. 1519][1]).

Acht Tage später, Samstag nach Burkardi, ging ein ziemlich gleichlautendes Schreiben des Rates an Doktor Caspar Mart, des Kaiserlichen Kammergerichts Advokaten und Prokurator[2]). Nur ist in dem im Missivenbuch enthaltenen Schreiben noch ein Bedenken ausführlich erörtert, das der Stadtschreiber Thomas Zweifel dem Entwurf zugesetzt hatte, ob nämlich die Freiheiten, da sie »etwas sehr alt« seien und man sich ihrer lange Zeit nicht gebraucht habe, sich nicht etwa »verzehrt haben und verloffen seien«; doch könne man dagegen einwenden, daß man eben »im Beseß der Freiheit gewest; dann wir haben von gemainer unser Stat die Juden bißher als selbsaigen Leut und Gut ingehabt, besessen, genossen, bestent und entsetzt als der Stat Hindersessen und ist allwegen in unser Macht gestanden vil oder wenig oder gar kain Juden einzunemben und auch die zu urlauben, wann wir wollen«. Wenn auch die »Freiheiten« bezüglich der Juden später nicht mehr ausdrücklich bestätigt worden seien, so wären doch von einem Römischen Kaiser und König zum andern »alle und jede Freiheit und auch alle und jede Statut, Satzungen und gut Gewonheiten confirmirt«, so daß darin eben auch alle früher erteilten Privilegien hinsichtlich der Juden mit inbegriffen seien. Man sieht aus diesen Ausführungen, daß der Entschluß unweigerlich feststand, sich der Juden um jeden Preis zu entledigen.

Die Antwort, die von Dr. Mart einging, mußte den Rat nur in seiner Meinung bestärken; sie lautete[3]):

---

[1]) 650, 480; im Entwurf 1901 f. 249.

[2]) 650, 487; der Entwurf dazu 1901 f. 250.

[3]) 1901 f. 252.

»Fürsichtigen Erbern und weisen gunstigen lieben Herrn, eur ersamen Weißheit sein mein gantz willig Dienst bevoran bereit, hab derselben Schreiben vernommen die Juden und gemeiner Statt Freiheit betreffent, darin E. W. meines Gutbedunkens begern etc. Mit der Kurz darauf zu antworten ist dis mein Bedunken. Nachdem die koniglich und keiserlich Freiheit allein E. W. und gemeiner Statt zu Gnaden, Gunst und Gutem gegeben und darinnen Kei. Mt. E. W. die Juden vom Reich eigen gibt, so mogen E. W. dieselben Juden über kurz oder lang, gar oder zum Teil, nach allen euren Willen setzen, entsetzen, außtreiben oder innemen, gar nichts hierinne angesehen. Dieweil nun E. W. der Juden gern ledig were, so sollen E. W. inen setzen drei oder 4 Tag ungevarlich die Statt zu raumen bei einer hohen und forchtsamen Pen und das zu thun zuvor und ehe Ro. Ke. Mt. in das Reich kombt[1]) oder die Juden ein Geschrift oder Mandat von Ke. Mt. erlangen etc. Hierinnen ist nit anzusehen oder zu besorgen weder die Freiheit, der selben beseß vel quasi proscription noch Confirmation, dann sie E. W. in diesem der Juden Vortreiben gar keinen Nachteil pringen mogen in Kraft dieser Freiheit über ein ander Zeit wider Juden jenemen. Item E. W. mögen auch die Juden verkaufen, versetzen, verwechseln, gebr[auchen] und in antworten wenn ir wellet, daran verhindert oder irret E. W. der obgeschriben Recht keins, auß Ursachen nit not zu beschreiben. Burgermeister und Rat zu Esslingen haben mich vermocht mich ein Zeit zu inen zu thun in iren Anligen zu dienen, darumb ob E. W. in den nechsten 2 Monaten etwas furfiele, mogen sie mich zu Esslingen suchen lassen.

. . . Wormbs am 22. Oktob. 1519.

Caspar Mart
Doktor.

Am bezeichnendsten für die Zustände ist in Marts Brief wohl die Stelle, wo er dem Rat zuredet, Hand ans Werk zu legen, bevor die Kaiserliche Majestät erscheine oder die Juden durch eine Eingabe an diese Schutz und Sicherheit erlangen könnten. War die Austreibung einmal vollzogen, so konnte keine Gewalt sie mehr rückgängig machen.

[1]) Maximilian I. war 12. I. 1519 gestorben, Karl V. wurde am 28. VI. 1519 gewählt, aber erst am 28. X. 1520 gekrönt.

Natürlich hatten inzwischen auch die Juden von dem Vorhaben des Rats, sie zu vertreiben, vernommen; »da sie sollichs vermerkt sind sie fur uns kommen und haben selbs um Urlaub gebeten« schreibt der Rat am 16. XI. 1519 an Dr. Steinmetz in Würzburg[1]); so konnte der Rat schließlich mit einem Schein der Wahrheit sagen, daß dieser durch die Not erpreßte Schritt der Juden ein freiwilliger gewesen sei.

Mit dieser »Beurlaubung« der ortsansässigen Juden war aber auch Ausschließung aller auswärtigen verbunden; alle Gesuche von auswärtigen Fürsten oder Adligen, die für einzelne ihrer Schutzverwandten um Zulassung zu Handels- oder Rechtsgeschäften nachsuchten, wurden abschlägig beschieden; die in all diesen Schreiben fast völlig gleichmäßig wiederkehrenden Worte lauten (Schreiben an Graf Georg von Wertheim 650, 524 v. 5. XII. 1519) »nachdem wir unsre Juden allhie geurlaubt hinwegzuziehen, die auch ain klaine Zeit, in der sie sollichs enden sollen, vor jnen haben, haben wir daneben beschlossen, kainen Juden mehr in unser Stat auß oder einwebern[2]) zu lassen und darumb auch etlichen vom Adel, die uns auch gleicherweis von irer Juden wegen geschriben und ersucht hand, solich ir Beger abgeschlagen.« Zur Erledigung von Rechtshändeln soll aber den Juden gestattet sein, »einen Anwalt, der ain Crist sei, mit volkommener Gewalt abzufertigen . . . so soll im alsdann zu dem er Fug und Recht hat, verholfen werden.«

Da den Juden nur »ain klaine Zeit« zur Abwickelung ihrer Geschäfte vergönnt war, worin man vielleicht eine Sicherheitsmaßregel des Rates erkennen darf, der einem zu befürchtenden Ausbruch der leidenschaftlich erregten Massen vorbeugen wollte, da aber auch viele Juden noch vor Ablauf der gesetzten Frist (2. II. 1520) sich in Sicherheit zu bringen vorzogen, so war es die nächste Aufgabe des Rats, dafür zu sorgen, daß alle geschäftlichen Verbindungen zwischen Christen und Juden geregelt

[1]) 680, 508.

[2]) webern = in Bewegung sein, wandern.

wurden. Darum gingen am 16. und 23. Nov. Schreiben an den Dr. Steinmetz nach Würzburg ab[1]), in denen dieser ersucht wurde, sich gutachtlich zu der Frage der Solution der Judenschulden und Pfandlösung zu äußern. Seine Antwort fiel im Sinn derjenigen Gläubiger aus, die von der Sachlage möglichst viel gewinnen wollten[2]). Wegen der Pfandlösung ging am Montag nach Marcelli 1520 (16. I) auch ein Schreiben an die von Hall und Dinkelsbühle, das uns einen Einblick gewährt in die Art geschäftlicher Verbindung, in der die Christen mit den Juden standen. Es heißt dort[3]):

»Nachdem wir uns furgenomen haben, die Juden zu urlauben und wegzulassen und dann bißher bei uns gebraucht worden ist: So jemand uff den andern mit Gerichtsordnung Pfand erlangt und zu Handen bracht, daß derselbig oder dieselbigen solliche Pfand haben um ir erlangt Geld oder Gerechtigkeit samt erlangtem Gerichtsschaden unter die Juden versetzt etc. nun ain Enderung gewinnt und uns geburt, derohalben Ordnung furzunemen, wie es mit sollichen Pfanden nun hinfüro gehalten werden soll . . . ist unser freundlich Bitt E. E. W. wollen uns dessen alles ein Abschrift oder schriftlich Verzaichnus . . . zuschicken . . .« Man ersieht daraus, daß die Christen durch solches Geschäftsgebaren alle Widerwärtigkeiten, die sich an die gerichtliche Entscheidung knüpften, auf die Juden abwälzten; das war wohl hauptsächlich »der Last«, durch den die Juden beschwerlich fielen. Im großen und ganzen suchte übrigens, wie es scheint, der Rat den Juden zu ihrem Recht zu verhelfen, wohl auch dem Druck der Verhältnisse gehorchend, da sich viele Juden bereits in den Schutz anderer Fürsten und Herren begeben hatten, die sich ihrer Rechte mit Nachdruck annahmen. Ganz besonders kommt dies in mehreren Schreiben zum Ausdruck, die an den starrköpfigen markgräflichen Schultheißen Lienhart Prenner zu

---

[1]) 650, 508, 516: das erste im Entwurf auch 1901 f. 267.

[2]) S. Breßlau, a. a. O. S. 5.

[3]) 650, 554.

Wiesenbach gerichtet waren[1]). Es wird ihm verwiesen, daß er sich »etwas mit der Scherpff« aufführe, »der Meinung uns anzuziehen, als sollten wir den Juden in dieser Sach etwas mehr denn dich, oder sich sunst von Billigkeit wegen geburt, begunstigen . . . Des tragen wir Beschwernus und weren des billig vertragen. Denn was wir in diser Sachen bißhero furgenomen, das haben wir aus rechtmessigen, billigen Grund und damit sich kain Thail ainicher Gewaltsamer oder Handlung ausserhalb Rechtens von uns betragen möchte, . . . gethan«.

Über Bücherbesitz in den Händen der Juden findet sich nur eine kurze Mitteilung[2]), die leider keinen Schluß zuläßt, welcher Art Bücher es gewesen sind. Jakob Jud zu Jeckenheim (Geckenheim, Bezirksamts Uffenheim, Mittelfranken), der angab, er habe etliche jüdische Bücher in Öringers Haus in einer Truhe stehen lassen, und um deren Zustellung ersucht, erhält neun jüdische Bücher, die sich dort vorgefunden; was er an anderen Sachen vermißt, müsse »in der prunst verzogen oder hinweg kummen sein« d. [h. bei einem absichtlich gelegten oder zufällig ausgekommenen Brand abhanden gekommen sein. Im Besitz des Jakob befanden sich auch andere Bücher, ein Geistlicher, Herr Johann Schenk, hatte Bücher bei ihm um 1 Gulden versetzt; er ist erbötig, gegen Überantwortung der Bücher ihm den Gulden zu geben.

Wie aus dem Schreiben des Rats nach Nürnberg und an Dr. Mart hervorgeht, hatte der Rat bei Austreibung der Juden auch das Eigentumsrecht auf deren Synagoge und Kirchhof für sich in Anspruch genommen. Auch diese Forderung sollte indessen nicht unwidersprochen bleiben. Seckle Jud, der sich unter den Schutz des »Erbarn und vesten Sebastian Stieber, Burggrafen zum Rotenberg« begeben hatte, erhob Anspruch auf die Gräber seines Vaters und seiner Eltern. In der auf Stiebers Schreiben erteilten Antwort heißt es[3]): »Wir gesteen gedachtem Juden gar

[1]) S. darüber auch Breßlau S. 7. Die Schreiber stehen 650, 525, 534/5, 536, 544. Das letzte scheint B. unbekannt geblieben zu sein.

[2]) Bd. 651 f. 59 v, 60 r. [3]) 560, 533 und 1901 f. 269.

kains gekauften Erdrichs oder Gerechtigkeit laut seiner Schrift. Ob aber sein Vater vor Jaren in unsern Judenkirchhof gelegt worden, davon wir gruntlich nit wissen, so were doch sollichs aus einer Vergunstigung, darumb er unsern Vorfaren billich ein Willen gemacht hete, und gar aus keiner andern Gerechtigkeit beschehen, und uns dardurch nit begeben, der Kirchhofe furter als das unser in anderwege zu gebrauchen, als uns dann sollicher Kirchhofe sambt der Synagog und den Juden mit Leib und mit Gut von Römischen Kaisern und Konigen ubergeben und zugestellt ist, darmit nach unserm Gefallen zu handeln und zu tun.« In einem zweiten Schreiben vom 25. J. 1520[1]) in der gleichen Sache äußert sich der Rat: »Wo aber der Jud uns dieser Sachen halber Forderung nit vermaint zu vertragen, weiß er uns als ein Stat des Reichs darumb mit ordenlichen Rechten als sich geburt wol zu finden, des wir ime auch nit begern vorzesein.« Doch wird Stieber gebeten »mit dem Juden zu verschaffen von seinem unbillichen Furnemen zu steen.« Aus diesem Wunsch ist wohl herauszulesen, daß der Rat sich in seinen Ansprüchen doch nicht ganz sicher fühlte. Dies geht auch daraus hervor, daß er, nachdem die Abwanderung der Juden bereits erfolgt war, über diese und andere mit der Judenvertreibung zusammenhängende Fragen sich nochmals ein Rechtsgutachten abgeben ließ und zwar von einem Stadtkind, dem Licentiatus iuris Wolf Öfner, der als ansbachischer Kanzler in markgräflichen Diensten stand. Öfners Antwort ist erhalten[2]); sie steht mit den Äußerungen von Dr. Mart und Dr. Steinmetz im Widerspruch, verurteilt das Verfahren des Rats und nimmt sich der Juden an. Sie lautet:

Gunstig Herrn und Frund. Zu vergangen Tagen haben eur Gunst und Freundschaft mir furgehalten die Geschicht, so sich in der jüdischen Synagog, nach Wegziehung der Juden, durch das gemein Volk ereigen, darin gerothen zu sein, wie die hochgelobt Himelkonigin, die Muter Gots, alda furter geert mocht werden. Hab ich zu derselben Zeit mein Rath dahin gestelt, das man dieselben

[1]) 560, 562.
[2]) St. A. R. 675 f. 422/3.

Synagog solt consecriren und weihen lassen. Wer dan dahin, mit Gaben oder Almusen, geneigt wer, der mocht sich daselbst der Muter Gots erzeigen. Sonst, wo die Synagog nit geweigt wer und etwas dahin aus Andacht frumer Leut gefallen solt, mocht sich der Bischof ut loci ordinarius dareinschlagen und dasselbig Gefell in ander Weg untersten zu gebrauchen, daraus dan gemeiner Stat Irrung und Zank volligen macht. Derselben Meinung stund ich noch. Aber mir begegnet eins, das ich besorg sollich Consecration und Weihung bemelter Synagog wurde ein erbar Roth noch Sag der geistlichen Rechten dahin bringen, das ein erbar Roth dieselben neugeweigten Kirchen muste dotirn und mit geistlichen Gutern genugsamlich versehen, uffs wenigst, das sich ein Briester daselbst wesenlich enthalten[1]) mocht. Das acht ich einem erbarn Rot fur beschwerlich. Wo aber ein Roth des nit Beschwernus het, los ich mir nochmals gefallen, das man die bemelt Synagog weihen los.

Nam faciens ecclesiam consecrari obligatur ad dotem competentem illi dandam . . .

Weiter hab ich ubersehen gemeiner Stat Freiheit der Juden halben von weiland Konig Kareln loblicher Gedechtnus ausgangen, darinnen ich nit Mangel befind.

Aber da ist ein Frag. Dieweil dieselbig Freiheit in menschlicher Gedechtnus nit gebraucht ist, ob sie dadurch erloschen und gefallen sei. Darzu sag ich mit der Kurz ja. Dan wann Emont[2]) ein Freiheit geben wurd, darinnen im etwas erlaubt ist ze thon, ad faciendum, (wie in disem Fall einem erbarn Roth zu Rottenburg den Juden ire Heuser, die Synagog und iren Kirchhof zu versezen und zu verkaufen in kraft alberurter Freiheit zugelossen ist) und dasselbig in zehen Jaren nit tut oder gebraucht, wie dan die Freiheit vermag, so ist die Freiheit verlorn, privilegium datum ad aliquid faciendum perditur . . .

Dieweil nun die Freiheit gefallen ist und die Juden daruff abgescheiden sein, mocht sollichs durch die Juden oder emont von irentwegen aus Bevelh Romischer koniglicher Maiestat geantet werden. Dan, so die vorbemelt Freiheit gefallen ist, so sten die Juden, im Fall gemeines Rechtens, welches da wil, das man in ire Synagog und Kirchhof, auch ire Guter unverhindert lossen soll, ut in ca.

---

[1]) Sein hinreichendes Auskommen finden.

[2]) Jemandem.

Judei ca. consuluit et ca. sicut Judei, de Judeis et Sarace. Quibus locis habetur, quod Judei veteres sinagogas possunt retinere, et sine iudicio rebus suis non sunt spoliandi nec ipsorum cimiteria violanda nec eorum corpora exhumanda. So ist auch in den keiserlichen Rechten lauter und clar versehen, das man die Juden on recht nit vertreiben sol, sonder sie bei Recht und Billigkeit pleiben lossen ... Darumb und dieweil die Freiheit nit vermag, das die Juden aus der Stat Rottenburg zu vertreiben sein, so besorg ich es mechten andere Juden dahin gesezt werden, von welchen der Nuz andern und nit gemeiner Stat volligen mocht. darumb mein Roth, man wol sollichs bei Romischer koniglicher Maiestat durch ein Freiheit furkommen, wiewol in vilerlei Weg besser zu handeln gewest wer, so die Juden noch hirgewest wern, dan iezt.

Wolff Offner
Licenciat scripsit.

Nachdem die Juden abgezogen waren, wurde nun die Umwandlung der Synagoge in eine Kapelle »der reinen Maria« betrieben; Stadtschreiber Zweifel berichtet[1]) 17. II. über seinen in Würzburg bei dem Bischof und dem Weihbischof gemachten Besuch betr. Umwandlung der Synagoge in eine christliche Kapelle und deren Einweihung. Über die Vertreibung der Juden äußert er sich, er habe S. fürstl. Gnaden »anpracht die Mainung ain Erbarer Rat zu Rotenburg hetten on Zweifel nit on sonderliche Schickung Gottes die Juden, bißher in irer Statt gewest, in betracht des gemainen Nutz und das sie dem gemainen Mann und andern mit irem Wucher und unzimlichen Handeln schedlich gewest wern, besonder in Kraft irer habenden Gerechtigkait geurlaubt und weggelassen, also das kainer mer dawer oder hinfuro kommen wurd.« Ein Bedenken des Bischofs, daß die Kapelle vielleicht entweiht sei durch darin bestattete Juden, wird zerstreut durch ein Schreiben[2]) d. d. Dienstags nach Invocavit [= 28. Febr. 1520].

Schon am folgenden Tag kommt von Würzburg Antwort[3])

---

[1]) 1901 f. 271—275.
[2]) 651 f., 1 r; im Entwurf 1901 f. 276.
[3]) 1901 f. 278.

mit Genehmigung des Bischofs und am 1. März ein Schreiben des Weihbischofs Johannes [Pettendorfer] episcop. Nicopolens, der Vorschriften gibt, was vor der Weihung zu geschehen habe. Vor allem verlangt er gründliche Untersuchung, ob der Juden Körper in der Synagoge begraben seien; man müsse sorgen, »daß man dieselben weit von geweihter Stätte außwerffe«; dann soll die alte Tünche abgehauen und innen und außen neu getüncht werden, auch empfehle es sich, die Mauer gegen Sonnenaufgang niederzuwerfen und mit dem Chor hinauszurücken und einen Altar darein zu bauen »auf ain Zeit mit Dilen oder Britter beschlagen, biß ir mit Mueß mocht pauen«.

Doch machte der Weihbischof noch einige Bedenken geltend ähnlich, wie sie Wolf Öfner vorgebracht hatte; man müsse also dafür sorgen, daß die Juden sich »irer Gerechtigkeit, die sie nach Christlichen und kaiserlichen Rechten an der Synagog haben mügen renuntirn oder verzeihen, oder sollichs bei bebstlicher Hailigkeit oder Romischer Koniglicher Mt. erlangt werden sollt.« Dies wurde in einem Schreiben vom 6. III.[1]) für unnötig erklärt mit nochmaliger Berufung auf die alten Freiheiten und beigefügt: »es haben auch die Juden kain aigen Haus allhie gehabt, sonder aller Heuser, auch die Synagog und Kirchhofe, wie die jezo vor Augen, sind gemeiner Stat gewest und sind inen die von uns verliehen worden, also das wir vorhin mit genugsamer Ankunft[2]) und Gerechtigkeit fursehen sind«. Man habe bereits die Herstellung der Kapelle nach seiner Instruktion bestellt und »einen Platz daran zu einem Gottsacker außerhalb des Judenkirchhofs mit Abbrechung etlicher Heuser verraumben lassen.«

Daraufhin versprach der Weihbischof am 8. III.[3]) sein Erscheinen für den Ostermontag abends; Dienstags (10. April) solle dann die Kapelle, Mittwochs der Gottesacker geweiht werden; «mogt solichs in der Stat, auch in umliegenden Flecken auf dem Land lassen

---

[1]) 1901 f. 280 im Entwurfe, 651 f. 5 v, 6 r.

[2]) Ankunft = Herkunft, Herkommen, herkömmliches Recht.

[3]) 1901 f. 281.

verkünden, damit die frummen Leut sich zu Andacht auch mit iren Kindlein zu Entpfahung des heiligen Sacraments der Consecrierung wissen zu schicken«. Es war also bei diesem Anlaß auf Entfaltung ganz besonderer Pomps abgesehen, bei dem man auch auf großen Zulauf vom Land rechnete. Noch am 20. März wandten sich die für die neue Kapelle ernannten Heiligenpfleger Ernfrid Kumpf und Jorg Hörner nochmals an den Weihbischof[1]); man habe alles nach seinem Wunsche gerichtet, er solle ja nicht ausbleiben, »uff daß wir dannocht der Verkundung halb nit mit Schimpf besteen«. In unseren Akten findet sich auch[2]) der Text verzeichnet, der in lateinischer Sprache an der neugeweihten Kapelle angebracht wurde; er verzeichnet die 3 Altäre nebst den Heiligen, denen sie geweiht waren, und die Ablässe (zu je 40 Tagen), die den Gläubigen gewährt wurden. Dann folgt[3]) eine kurze Darstellung der Vorgänge, die hier eingerückt zu werden verdient. Sie lautet:

»1519. Anno Domini etc. Tausendfunfhundert und im neunzehenden Jare am Montag nach Symonis et Jude [31. X.], deß heilligen Zwölfbotten ist gleichwoll vorher voll vill Jaren [gleich wie vorhin vor viel Jahren?] biß dato diß obgenannten Tags woll bedechtlich und rettlich zu beswer[te]m Herzen genommen di groß Verdurblichkait und Beswerung der Juden, die alhie zu Rotempurg gemainer Statt armen und reichen Burgern gar verdurblich sein etc., mitsampt größerm Beswerung von Kurz underlassen, dann ain jeckliche[r] rings [= geringen] Verstands bedenken kann, was di verfluchten Juden ainer Statt oder Flecken nutz mag [mogen?] sein etc. ob man gleich groß Zinß und Tribut von inen nimpt, wurdt dargegen derselbigen Comun zehenfalch oder zwainzigmall sovil Schadens daruß etc. Ain jecklicher daß woll bedenck, das di Juden gar verderplich ainem Flecken seindt und uff sollichs so hott ein erbar Ratt diser Statt Rotempurg uf der Thauber ditz alles und vill hoch und mer beswerung (unangesehen, das si groß Zinß und Tribut geben haben) etc. herzlich und furtrechtigklich zu herzen [genommen] und berettigklich uberein worden alle die Juden, die alhie zu Rotempurg sind, uf irer Freihait Sag zu

[1]) 651 f., 8 r, Entwurf 1901 f. 285.
[2]) 1901 f. 286. [3]) 1901 f. 259 ff.

verlauben und also des obgenanten Tags Montags nach Symonis et Jude ist den Judn allen zu Rotempurg Urlaub hinwegkzuziehen geben [am Rand vergunnt] worden und darbei inen gesatzt, das sie alle Juden junck und allt uff Lichtmeß dis zukünftig, und nicht ehr und gleich uff denselbigen Abent unser lieben Frauen Lichtmeß sein di Juden a junck und alt hinwegk zogen. Gott machs zum Besten. Anno 1520 Jahr und uff sollichs ehr und di Juden hinwegk gezogen sindt, hat das Volk in irer Synagoge Beten und Andacht mit sampt Anschlagung ettlicher Heiligen und zuvor unser liben Frauen Pildt angeschlagen nnd ire Pett [Gebet] verbracht und zuvor so hat der Doctor theologiä Prediger hir das Volk ermant, dise Synagoge zu weihen und Andacht zu der Mutter Gotts, der Junckfrau raine Maria da zu <zu> suchen, das dann mit grossem Zulauff geschehen ist und hat auch der Doctor etliche Mirakl und Zeichen, di da geschehen sindt, gebredigt. So hat doch ain Rat still gehalten etc. und uff Freitag nach Invocavit [2. März] in der ersten Fastenwochen, da hatt ain Erbar Ratt der Juden Synagoga uffgespert mit erlauptnus deß Weihbischoffs, doch mit einer Maß inhalt seiner Schrift etc. Do ist das gemain Volk und ain gar groß Zulauf und ein Hinwallen zu diser Synagoga gewest mit großem Zulauf.«

An diesen Bericht schließt sich dann ein Verzeichnis der vom 10. III. bis 17. VI. angefallenen Gaben und Opfer, nach der Verrechnung der Heiligenpfleger; in einem von ihnen dürfen wir auch wohl den Verfasser des Berichts sehen. Er beschönigt freilich die Vorgänge, wenn er angibt, daß das Volk noch vor dem Wegzug der Juden seine Andacht in der Synagoge verrichtet habe — in Wirklichkeit war damit eine teilweise Zerstörung und Plünderung verbunden; auch die Rolle, die der »Prediger und Doktor« Joh. Teuschlein gespielt hat, ist mit allzu zahmen Ausdrücken belegt; in den Beschwerdeschriften der Juden und den zwei gleichzeitigen Volksliedern[1]) tritt seine verhängnisvolle, aufreizende Tätigkeit viel schärfer hervor: immerhin ist er von städtischer Seite der erste Bericht, in dem, sozusagen offiziell, Teuschlein genannt ist. Daß es die im Februar 1519 erfolgte Vertreibung der Juden aus Regensburg gewesen ist, die ihn zu seinem Vorgehen veranlaßte, hat

[1]) Bei Liliencron, Hist. Volksb. III, S. 355, 317, teilweise abgedruckt; bei Kolde a. a. O. S. 14/15.

bereits Kolde (a. a. O. S. 12—14) erwähnt und dabei auch auf die älteste Druckschrift über die Regensburger Vorgänge hingewiesen, des Christophorus Ostrofrancus Büchlein »De Ratisbona Metropoli Boioariae et subita ibidem Iudaeorum proscriptione«[1]). Nun war dieser Ostofrancus — er hieß eigentlich Hoffmann — aus Rothenburg gebürtig, weshalb er sich auch Tuberinus nennt, und unterhielt wohl Beziehungen zu seiner Vaterstadt; das in der Rothenburger sog. Konsistorialbibliothek befindliche Exemplar seiner Schrift stammt aber, wie sich mit aller wünschenswerten Sicherheit und Bestimmtheit nachweisen läßt, aus Teuschleins Besitz, und wie gründlich er es gelesen hat, läßt sich daraus ersehen, daß er eigenhändig einige Druckversehen darin berichtigt hat. Diese Schrift, die »so antisemitisch wie möglich gehalten«[2]) ist, hat ihm den Anstoß gegeben, in Rothenburg eine gleiche Austreibung der Juden ins Werk zu setzen. Daß er für sein Vorhaben auch bei einflußreichen Gliedern des Rats Gegenliebe gefunden hat, steht außer Zweifel: die Worte im Bericht der Heiligenpfleger, »hat doch ein Rat stillgehalten« geben dies, wenn auch nur in zarter Andeutung, zu; wie die allgemeine Stimmung den Juden feindlich war, ergibt sich aus ihm sowieso deutlich genug. Später hat man allerdings versucht, Teuschlein allein zum Sündenbock zu stempeln. Wenn später (1525) der Stadtschreiber Zweifel über ihn ein so abgünstiges und hämisches Urteil fällt, so ist dies beeinflußt durch die Stellung, die Teuschlein in der bäuerlichen Bewegung eingenommen hatte[3]). 1519 hat Zweifel selbst seine juristischen Kenntnisse und seinen Scharfsinn aufgeboten, um an seinem Teil redlich zur Vertreibung der Juden beizutragen.

Wie gründlich Teuschlein mit der Ausfegung alles Jüdischen vorgehen wollte, lehrt sein Schreiben an die Heiligenpfleger

---

[1]) Augsburg bei Silvan Otmar, Juni 1519.

[2]) S. Riezler, Geschichte Baierns VI, 419.

[3]) Zweifels Geschichte des Bauernkriegs ist herausgegeben von F. L. Baumann, Quellen z. Gesch. d. Bauernkriegs aus Rothenburg o/T. (Stuttg. Lit. Ver. 139, 1878). Über Zweifels Persönlichkeit und seine Stellung vgl. ebenda S. 629.

Kumpf und Hörner[1]): wenn man Maria keinen „wässerigen Wein schenken" wolle, müsse die Synagoge völlig niedergerissen und an ihre Stelle von Grund auf ein neuer Bau gesetzt werden; wegen der Kosten brauche man sich keine Sorgen zu machen, die Gaben würden reichlich genug fließen und auch die Landbevölkerung werde mit Holz- und Steinfuhren zu dem gottgefälligen frommen Werk mit Freuden beitragen. Ob er allerdings mit dieser Ansicht durchdrang, scheint nach den oben angeführten Äußerungen im Brief des Würzburger Weihbischofs zweifelhaft; demnach scheint man sich mit, allerdings ziemlich einschneidenden, baulichen Veränderungen begnügt zu haben. Getäuscht hatte er sich aber nicht in der Erwartung reichlicher Spenden darüber gibt uns das Verzeichnis der Pfleger[2]) über ihr »Einnehmen« genügend Aufschluß. Bei ihrer Abrechnung am 28. April 1520[3]) verzeichneten sie

»Summa Summarum alles unseres Einnehmens an Gold und Geld außgenommen Kleider, Klainat und varendt Hab

An Gold 8 Gulden rheinisch ungarischer Gulden

An Geld 2045 Pfd. 9 Pf.

Dieweil der Stock gestanden ist haben wir darinnen gefunden

An Gold Nichts

An Geld 49 Pfd.

Biß dato dieser unser Rechnung haben wir am Opfer gelost als hernach steet

An Gold Nichts

An Geld 27 Pfd. An Heller 12 Pfd. 7 Pf.

Summa alles Opfers 39 Pfd. 7 Pf.

In der Kirchweihwoche 1520 (vom 17. Juni an) gingen 506 Pfd., ein, für ein Lamm, junge Hühner und Käse wurden 50 Pfd. gelöst, für Wachs 13 Gulden und »auß vergulten und silberzaichen« 29 Pfd. Interessant und kulturgeschichtlich wichtig ist das Verzeichnis geschenkter Kleider und ähnl., das deshalb hier folgen soll[4])

---

[1]) Abgedr. b. Kolde a. a. D. S. 38—41. [2]) 1901 f. 291—266.

[3]) Das Pflegeamt lief vom 1. Mai eines jeden Jahres an.

[4]) 1901 f. 254/5.

»Item dieser nachvolgenden Kleider und Stück an Hembden, Schleiern etc. sein gefallen in der Neuhen Cappeln der Junckfraun Maria.

Item 1 gelber Mannsrock mit weißem Kropffen[1]) gefuttert. Mer. 1 leberfarben Mannsrock und 1 leberfarben Frauenrock mit Sammeth verbremdt. Mer. 5 schwarz Frauenröck. Mer. 5 ploe Frauenröck. Mer. 3 rodt Frauenröck der ein mit 8 par Lebenkopff, die überguldt sein. Mer. 1 grüner Frauenrock Mer. 1 ayckenleyschen[2]) Frauenrock Mer. 2 grün Underrock Mer. 1 roten Underrock Mer. 1 braunen Underrock Mer. 1 Leinwatner Underrock. Item 2 gefutter schwarz Frauenschauben[3]). Item 1 gelben Knabenrock Mer. 1 schwarze Knabengippe mit weissem Tuch gefuttert. Item 6 kleine Halßröck[4]) Item 4 par Hoßen und ein Wammes Item 2 atlaß Mäntel schwarz Item 13 Dappertzhemden[5]) mit Kutten Item 19 Schaubenhemden Item 7 schwarze Hemden Item 25 weisse Oberhemden Item 8 schwarze Oberhemden Mer 5 feilfarben Oberhemden Item 5 Manß *[unleserlich]* hemden Mer 1 kutes Haifßhemds und 3 schlecht Item 1 Deck zu einem Altartuch Mro 1 Kinßdecklein Item 3 Wammeshembden Item 1 weisses und 1 schwarzes Frauenschurtz seint noch nitgemacht. Item 24 Brodttuch boße und gute Item 18 Hantzwegeln[6]) boß und gutte Item 10 Kündtshemtder klein und groß Item 6 Frauengoller Item 22 dicke Schleier Mer 26 die fierfechtig seint Mer 42 trifachtiger Schleier Mer 300 zwifachtige Schleier Mer 36 einfachtig Schleier Mer 45 Schleier die guldenleisten haben Mer 42 seidene Schleier Mer 46 gyttner Schleier Item 2 Baredt 1 schwarz und 1 rodts Item 2 Hüdt 1 groen und 1 schwarzen.

Summa aller Rock und Mandel 35 boß und gutt und 6 Frauengoller und 4 paar Hosen und 1 Wammes.

Summa aller Hembden böß und gutt 92.

Summa aller Brodtücher 24 boß und gutt.

---

[1]) S. Grimm, D. Wb. 5, 2395.

[2]) Zu aglei von der Farbe? oder zu Aquileja nach dem Ort der Herkunft?

[3]) Langes, bis auf die Füße reichendes Oberkleid. Aus ital. giubba, das aus dem Arabischen stammt. Auch Joppe, Gippe stammen davon ab.

[4]) Fehlt bei Grimm, wohl=Halsmantel, kurzer Überwurf.

[5]) zu Tapphart., mittellat. tabardum = Mantel.

[6]) Handzwehle=Handtuch.

Summa an Handzweln 18 boß und gut und 2 Deck.
Summa kleiner Kinder Hemden 10 boß und gutte.
Summa aller Schleier 529 boß und gutt.
Summa der Hüdt und Baredt 4.
Summa Summarum aller Stück 725 Stück.«

Aus diesem Verzeichnis ersieht man, daß es an Gebefreudigkeit nicht gefehlt hat; bei vielen Kleidungsstücken scheint mir die Vermutung naheliegend, sie könnten bei der Plünderung den Juden abgenommen sein. Erwähnt mag noch sein, daß Teuschlein mit seinem »Fündlein«[1]) eine Kapelle nach der »reinen Maria« zu benennen, nunmehr Glück hatte. Ursprünglich war diese Benennung der Marienkirche zu Kobotzell zugedacht gewesen, aber von der kirchlichen Oberbehörde nicht anerkannt worden; am 19. Juli 1519 erließ der Würzburger Canonicus Joh. von Guttenberg, in spiritualibus vicarius, eine Bekanntmachung, wonach es unter Androhung kirchlicher Strafen untersagt wurde, die Kirche weiterhin »Zu der reyn Margen« zu nennen, sie sollte »zu der Mutter Gottes« genannt werden[2]).

Bekanntlich hatte einer der Rothenburger Juden, Isaac Levi, an den Kaiser eine Bittschrift eingereicht[3]). Über diese Bittschrift des »Ysaac Loue« — so schreibt er — berichtet der Altbürgermeister Konrad Eberhard in einem aus Worms am 14. IV. 1521 an den Rat gerichteten Schreiben[4]). Eberhard befand sich in Worms, um die Bestätigung der alten Priviligien und Freiheiten der Stadt bei dem neuen Kaiser zu betreiben. Dort wurde ihm im Auftrag des kaiserlichen Vizekanzlers Nikol. Ziegler die Bittschrift zur Gegenäußerung zugestellt; er seinerseits sandte sie dem Rat zu, der »on Zweiffel der Rö. Kai. Mt. ir unverweißlich Antwort wol wissen zu geben.« Er ersucht dann, der Rat wolle »dieser Supplication genugsamlich bewegen und ermessen und nachvolgend stattlich der Handlung entgegenschicken und mich aus Erbaren Rats Gutbedünken darin handeln lassen.« Isaac Levi hatte mit

[1]) S. Kolde a. a. S. 18. [2]) 1901 f. 248.
[3]) S. Breßlau a. a. O. S. 5, 7. [4]) 1901 f. 283.

seinem Gesuch keinen Erfolg; es blieb bei der völligen Ausweisung der Juden.

Aus einigen Stellen unserer Akten ergibt sich übrigens, daß der Rat geneigt war, dem jüdischen Arzt Joseph Öringer eine längere Frist zu gewähren als seinen Glaubensgenossen. Öringer hatte einen Neffen, Sohn seiner Schwester, der zum christlichen Glauben übergetreten war und sich, mit doppelter Betonung seiner Zugehörigkeit zum Christentum, Christoph Neuerkrist nannte. Dieser machte an Öringer eine Forderung geltend auf Auszahlung eines rückständigen Erbes von 200 Gulden; sie wurde von Öringer zurückgewiesen mit Berufung auf zwei in seinen Händen befindliche Quittungen seiner Schwester. »Demnach und dieweil der Jud noch hier ist«, schreibt der Rat unterm 29. I. 1520, »setzen und bemühen wir dir gegen genannten Joseph einen Rechttag uf Montag S. Echurius [Eucherius, 20. II.] zu fruer Ratszeit vor uns zu erscheinen und des Rechten zu gewarten[1]).« Und in einem Schreiben vom 15. II. 1522[2]) — es handelt sich um rückständige Forderungen Öringers für ärztliche Behandlung — äußert sich der Rat: »wo er sein gesatzte Zeit bei uns hett wöllen bleiben, wer ime das gestattet und er von uns dieselbe Zeit nit außgetriben worden. Aber er hat, als ander Juden weggezogen sein, selbs auch nit bleiben wollen.« In diesem Schreiben betont der Rat außerdem, obwohl er laut seiner Privilegien volles Recht gehabt habe, »mit Hab und Gut der Juden in ander Weg furzunemen«, habe er sie unbehelligt mit all ihrer Habe ziehen lassen und ihnen nach »ein geraumbte Zeit von Martini bis Lichtmeß« zur Wegschaffung und zur Abwickelung ihrer Geschäfte vergönnt. Ein Recht, noch Forderungen zu erheben, könne er übrigens Öringer nicht zugestehen, denn» kurzlich vor irem Abscheiden haben Joseph und ander Juden uns jüdisch gelert Aid geschworeu, das ir kainer nit abscheiden woll, er het sich dann mit aim jeden um Pfandschulden und anders gäntzlich verricht und endlich vertragen, denn wie mit iren Handeln verrer haben

---

[1]) 650, 564. [2]) 651 f, 238/9.

unbeladen sein wollen«[1]) Trotzdem ist der Rat bereit, um Öringers Fürsprecher, dem Ritter Kunz von Rosenberg gefällig zu sein, seine Untertanen ihm vor seinem Gericht zu Ohrenbach (2 Stunden von der Stadt) zum Recht zu stellen und ihm dazu freies Geleit zu gewähren. Auch dem Juden Joss, der behauptete, der alte Bürgermeister Kumpf schulde ihm noch 3 Ort eines Guldens am Kauf eines Bettes wurde am 27. Juni 1122 gestattet, seinen Anwalt zum Austrag der Sache herzusenden, Kumpf behauptete allerdings, niemals mit ihm oder einem anderen Juden Geschäfte abgeschlossen zu haben[2]). Trotz der strengen Sperre gelang es übrigens im Mai 1520 noch einem Juden den »Zoll zu verreiten« und in die Stadt zu kommen[3]), er gab sich auch beim Torwart für einen Christen aus; doch hatte dieser Verdacht geschöpft, folgte ihm nach und ließ ihn festnehmen; er gab an, sein Vater sei aus Donauwörth ansässig, er selbst sei von Schweinfurt unterwegs mit Briefen nach Venedig; da seine Angaben nicht ganz glaubwürdig erschienen, wurde er einstweilen in Haft genommen und Erkundigungen über ihn eingezogen. Als während seiner Anwesenheit ein Brand in der Stadt ausbrach, vermutete man sogar, er habe heimliche Helfer, die das Feuer angelegt hätten. Über das weitere Schicksal des Mannes war nichts zu finden.

Fortan blieb die Stadt den Juden verschlossen, die Stimmung, die gegen sie herrschte, kennzeichnet deutlich ein Verslein aus dem Jahre 1742, das die Schuld der Austreibung völlig ihnen zumißt:

»Als die Juden wieder schelmisch, mußten sie nochmals hinauß Und nunmehro kriegt kein Einz'ger wieder in der Stadt ein Hauß.« Für Handel und Wandel waren sie allerdings doch nicht ganz zu entbehren; im Jahre 1659 vergönnte man ihnen in der Stadt während der Messe zu kaufen und zu handeln; doch durften sie nicht öffentlich »auslegen«, sondern nur in einer Wirtschaft.

---

[1]) Der Eid ist gedruckt bei Breßlau a. a. O. S. 6.

[2]) 551 f. 289. [3]) 651 f. 26; f 29; f. 31.

Es verschließt sich unserer Kenntnis, welche Folgen die Judenvertreibung für das wirtschaftliche Leben der Stadt hatte; die Stadtverwaltung selbst hatte dadurch auf eine nicht unbedeutende Einnahmequelle verzichtet, wenn auch der Rat da, wo es galt, seine Schutzjuden vor fremden Übergriffen zu schützen, sie immer als »arm und klein Volk« bezeichnete; waren sie doch vielfach zu außerordentlichen Steuern kräftig herangezogen worden. Den benachbarten Territorialherrn, vorab den Ansbacher Markgrafen, und den Herren des Landadels in der Umgebung scheint das Vorgehen der Stadt gar nicht unverwünscht gewesen zu sein, in der ganzen Gegend ringsum fanden sie Aufnahme und Schutz; die Intercessionsschreiben, die für sie beim Rat einlaufen, sind alle von markgräflichen Amtleuten und adligen Herren ausgegangen, die sich alle bemühten, durch ihre eifrige Fürsprache sich den Juden als wahre Beschützer zu zeigen — freilich auch nur um ihres selbsteigenen Interesses willen.

Anhangsweise verdienen vielleicht Mitteilung die Schreiben, die an den von Breßlau III. S. 317/9 genannten »seltsamen Antisemiten« Klaus Wolgemut ergingen, sowie ein Schreiben an den ebenfalls dort erwähnten Philipp Weiß von Feuerbach nebst dem beigefügten Judenmemorial.

Breßlau III, S. 317/9.

»Einer der seltsamsten Antisemiten jeuer Tage ist ein Herr Claus Wolgemut;« sein erstes Schreiben an den Rat dat. v. 24. II. 1517.

Die Antwort zu seinem Schreiben Freitag nach Aschermittwoch. 27. II. St. A. G. 649.

. . Claus Wolgemut dein Schreiben uns jüngst gethan die Juden betreffend haben wir verlesen und solchs unseren Juden alhir thun furhalten. Die begegen uns schriftlich mit Antwurt laut hir einliegender Abschrift. Dieweil dem dann also, so ist unser guthlich Bitt an dich, du wollest unserer Juden, der doch zumal wenig und ain clain arm Gesind ist, in Betracht daß sie der Handlung, so du mit anderen Juden außerhalb der unseren hast oder zu haben vermainst nichts zu thun noch ainig Wissen darumb haben uns aus dopelten Ursachen derselben unangezogen, unbekomert und bei gebürlichen Rechten, das sie sich gegen dir erbieten und wir des auch uff dein oder deins Anwalds Ansuchen

desselben und was pillich ist oder du mit Recht zu ihnen erlangst zu verhelfen, erputig sind vor uns wie sich gezimt bleiben lassen . . .

Sein 2. Schreiben vom 30. III. wird Dienstag nach Judica=31. III. beantwortet. (St. A. R. Bd. 649).

. . Dein Schreiben uns itzo abermals die Juden betreffend gethan mit Beger dir ains Tags zu gestatten und dich zum selben zu verglaiten haben wir vernomen und hetten uns versehen, du hettest dich an jungestem der Juden empieten settigen und sie dabei bleiben lassen. Aber wie dem satzen und benennen wir dir uff solch dein Beger ainen Tag nemlich uff Montag nach dem Suntag Jubilate [4. V.] schirst komend dich alhir in unser Stat zu rechter Ratszeit zu verfugen, dein Beger vor uns von wegen der Juden, so du zu ihnen zu haben vermainst, gutlich anzuzaigen. Geben dir, auch denjenen, so du mit dir bringest zu solchem Tag und bis wider an dein Gewahrsam unser Sicherheit und Gleit für uns, die unsern und der wir ungeferlich zu Recht mechtig sind, doch der Urphed, so du uns hervor gethan nach Volendung deins guthlichen verwerbenden [?] Verhors Tag hinach unvergriffenlich und unschedlich . . .

An Philipp Weiß von Feuerbach. St. A 650 N. 120. Am anderen Pfingsttag 1518 [24. V.].

Euer Schreiben uns itz gethan sachen halben auch gegen Symon und Haim den Juden zu Frankfurt betreffend haben wir mit angehengter Euer Beger vernomen und alspald die Juden, so sie bei uns sind, das ein clain arm Gesindt ist, verhort, die begegen uns mit Antwurt als ir ab hierin [liegen]der Copi habt zu vernemen. Nun wie dem allem, haben wir uff solichs unseren Juden ernstlich sagen lassen, bei schwerer Strafe mit den vermelten zwaien Juden zu Frankfurt noch iren Haben und Gutern kain Gemainschaft noch Hantierung zu haben, als wir uns dann versehen zu geschehen danach und dieweil dann unser Juden bißher kain Gemainschaft gehapt; auch angezeigt Eurem Handel nicht verwandt oder zugethan seien euch weder args noch unguts nicht zu thun haben, darzu in irer Macht oder Gewalt nit stet, gedachte zween Juden Eures Begers zuvermogen, biten wir euch zumal freundlich ir wollend gemelte unser Juden deshalben unangezogen und unbekumert lassen. Ob ir sie aber Forderung zu erlassen nit vermaint, wollen wir euch die uff Euer Begern für uns zu Recht stellen und Rechts von inen, wie sich gepurt, verhelfen, des Vertrauens, ir werden daran gesettigt sein.

St. A. 650 N. 121. Juden-Memorial.

. . Das Schreiben von dem Erbaren und festen Junkhern Philips Weysser von Fuerpach an E. E. W. außgangen Symonen und Haihym die Juden zu Frankfurt betreffend haben wir horen lesen und darob nicht unpilliche Beschwernus empfangen. Dan wir mit genantem Junkher Philipsen Weyssen in argen oder unguten nichtzit zu thun auch mit den gedachten zwaien Juden zu Frankfurt noch irer Haben und Gutern kain Gemainschaft oder Handtierung gehabt haben und noch, tragen auch von der Sach und Handlung zwischen Junkher Philipsen und den vermelten zweien Juden schwebend kain Wissen, sind auch den Handel weder verwandt noch zugethan, erpieten und deßhalben gegen inen zu Recht für E. E. W. alda mag er uns all samentlich oder jeden besonder solichs Handels halben, zu dem er zu sprechen vermaint, rechtlich furnemen und beklagen, wöllen wir ime Ern und Rechts nicht vor sein in Zuversicht, er werde uns gunstlich dabei bleiben und ferner unangezogen lassen . . .

E. E. W.

arme Juden zu Rotennburgk.

R. Juda Mehler II.

Von **Leopold Löwenstein.**

Eine markante Persönlichkeit unter den deutschen Rabbinen des 18. Jahrhunderts war R. Juda Mehler, Rabbiner in Kleve und Deutz. Sein Großvater gleichen Namens[1]) um 1609 in Fulda geboren, Sohn des Vorstehers Samuel[2]) in Bingen, war zuerst Lehrer in Hanau und dann Rabbiner in Bingen, wo er am 30. Juni 1659 starb; seine Gattin Rechlin, Tochter des Vorstehers Jakob Wenig, starb am 5. Februar 1674 in Hanau; zwei Jahre später starb deren einziger Sohn Josef in Bingen, wo er

---

[1]) Er nannte sich Juda Mehler Reutlingen und approbierte u. A. in Bingen עמק המלך (1646) und עשרה מאמרות (1648); im Cat. Rosenthal wird er Juda Rothling Mäler (auch Müller) genannt; im Cat. Bodl. 8460 steht Jehuda Öttling Mäler; bei Horovitz, Frankfurter Rabbinen, II, 45 heißt er Juda Reutlinger Müller. Zur Familie Mehler Reutling zählt sich auch Samuel b. Juda Bürgel in Pest, auf dessen Kosten תפלת יום כפור קטן mit deutscher Übersetzung (Sulzbach 1711) und תקון ק״ש של לילה (das. 1712) erschienen sind. Den Familiennamen lese ich Mehler und nicht Meiler (s. Kaufmann-Freudenthal, die Familie Gomperz, S. 28, n. 1), wie ich in einer Besprechung dieses Buches im Israelit 1907 No. 46, S. 12 dieses näher begründet habe; vgl. jetzt auch die soeben erschienene Monographie von Ph. Bloch: Ein vielbegehrter Rabbiner des Rheingaues (S. A. aus der Festschrift zum 70. Geburtstage Martin Philippsons) II, n. 7. Der das. S. V genannte Ari (lies: Uri), Sohn des Raphael Mengiburg ist wohl identisch mit dem Vrf. einer Selicha bei Zunz, Lit. Gesch. 436. Zu S. VI. das. ist das Datum für den Coblenzer Rabbinatsbrief auf Sonntag, den 21. Elul 409 (29. Aug. 1649), entsprechend dem hebr. Text, richtigzustellen.

[2]) Nach dem Deutzer Memorbuch, ed. Jellinek, S. 47 soll dieser Samuel ein Bruder des hohen R. Löb in Prag gewesen sei; einen Beleg hierfür kann ich nirgends finden; auch in Meir Perls Stammbaum wird dieser Name nicht erwähnt; vgl. jetzt auch Bloch a. a. O. X. n. 4.

als Gemeindekassier fungierte. Josef hinterließ einen Sohn Koppel, der als Arzt und Vorsteher in Bingen sich eines ehrenvollen Rufes erfreute[1]), und einen zweiten Sohn, den Namensträger seines Vaters, R. Juda Mehler II, dessen Leben und Wirken hier näher geschildert werden soll.

R. Juda wurde am 7. Kislew (10. November) 1660 in Bingen geboren und zeigte schon in früher Jugend bedeutende geistige Anlagen, die, von streng religiöser Gesinnung unterstützt, der künftigen Größe in würdiger Weise vorarbeiteten. Nachdem er in seiner Heimatsstadt im Talmudischen genügend vorbereitet war, genoß er weiteren Unterricht bei Jakob Kohn Popers in Koblenz und bezog dann die Talmudschule des Jakob Reischer in Worms, um dort seine Talmudkenntnisse zu erweitern und zu vertiefen. Zu dem gleichen Zwecke suchte er alsdann die Talmudklause des Elia Gomperz in Kleve[2]) auf, wo er den Grund zu der tiefen Gelehrsamkeit legte, die ihn später zu dem Range einer der ersten Autoritäten auf halachischem Gebiete erhob. Wenn er die sechs Wochentage im Lehrhause verbracht hatte, führte ihn der herannahende heilige Sabbat in seine Wohnung und an die Seite seiner gottesfürchtigen Frau Fromet, der Tochter des frommen Vorstehers, Landparnes und Schtadlan Ephraim Gumprich aus Koblenz[3]). Im Jahre 1704 übernahm er als Nachfolger des im gleichen Jahre verstorbenen Alexander b. Jakob Hakohen das kur-kölnische Oberlandesrabbinat mit dem Sitze in Deutz. Westfalen und das ganze Rheinland unterstand seiner rabbinischen Leitung und nach allen Richtungen ergingen seine

---

[1]) Koppel promovierte 1695 in Padua (vgl. Archiv. für jüdische Familienforschung, Wien 1913, No. 2 u. 3, p. 17) und starb um 1720; er findet auch im Vorwort des von seinem Neffen Juspa Essen verfaßten נוהג כצאן יוסף ehrenvolle Erwähnung als Mäzen und Förderer dieses Buches, seine Tochter Hechle starb 1740 in Worms als zweite Frau des Lehrer Durlach von dort; Wormser Memorbuch, ed. Berliner, S. 40.

[2]) Eine in Kleve getroffene Entscheidung d. a. 1702 wird in נוהג כצאן יוסף S. 54 angeführt.

[3]) Vgl. Deutzer Memorbuch S. 38.

Entscheidungen zweifelhafter halachischer Fälle[1]). Er stand in gelehrtem Briefwechsel mit Zbi Aschkenasi[2]), Jakob Kohn Popers, David Oppenheim, Elieser Lipschütz und vielen andern zeitgenössischen Autoritäten. 1714—16 vertrat er auch die Stelle eines Unterrabbiners in Kurhessen[3]). 1716 war er Mitglied eines Rabbinerkollegiums, das in der bekannten Erbschaftsangelegenheit des Lipmann Kohen aus Hannover Bestimmungen zu treffen hatte[4]). Interessant ist seine Auseinandersetzung mit R. Jakob Kohn Popers in der Frage, ob eine ärztliche Aussage auf die Entscheidung einer religiösen Angelegenheit von maßgebender Bedeutung sei[5]). Mit großer Achtung spricht er hierbei von seinem Führer und Lehrer Jakob Kohn Popers, während er in großer Bescheidenheit seine eigene Ansicht als unmaßgeblich hinstellt und als solche betrachtet wissen will.

Mit seinem Lehrer Jakob Reischer stand er ebenfalls in lebhafter Korrespondenz; vgl. שו״ת שבות יעקב No. 12 (über den Besuch des Kaffeehauses am Sabbat, den Juda Mehler aus halachischen Gründen als unstatthaft erklärt, in Übereinstimmung mit Jakob Reischer), ferner das. No. 38, 46, 59, 60, 71, 131, 132. Aus allen Darlegungen und Abhandlungen leuchtet besonders sein Bestreben hervor, die Ansichten des Maimonides klarzulegen, die Richtigkeit seiner Erörterungen zu erhärten und ihn gegen die dissentierende Meinung des Abraham b. David (ראב״ד) zu verteidigen. Weitere Gutachten und Abhandlungen finden sich in שו״ת השיב ר׳ אליעזר No. 14, in קרית חנה No. 25, in Jakob Eilenburgs מנחה בלולה S. 26b.

[1]) Zu שו״ת שב יעקב S. 71 erwähnt er in einem Schreiben d. a. 1710, daß er soeben zehn Wochen in Westfalen verbracht habe, um dort in Streitsachen Entscheidungen zu treffen.

[2]) Vgl. שו״ת חכם צבי No. 32. Deutzer Memorbuch S. 46.

[3]) Vgl. Mtschr. 54, 517.

[4]) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch S. 550 n.

[5]) אם יש לסמוך על דברי הרופא Die Zuschrift Mehlers an Jakob Kohn Popers (שו״ת שב יעקב S. 64) d. d. Kleve 1710 enthält u. A. die Entschuldiguug, daß er sich hier nur vorübergehend aufhalte und deshalb nicht mit den nötigen hebr. Büchern versehen sei, um eine ausführliche Antwort erteilen zu können; vgl. auch das. S. 71 und No. 61.

und 27a. Zu den von seinem Schwiegersohn Josef Essen verfaßten סליחות עם פי׳ המסביר schrieb er Bemerkungen unter dem Titel חדוש הדין und zu dem ס׳ נוהג כצאן יוסף des gleichen Verfassers (wo Juda Mehler auch S. 36a und b erwähnt wird) Berichtigungen unter dem Titel צאן הנחלות auf besonderen Wunsch seines Lehres Jakob Cohen Popers.

Einige seiner Entscheidungen in vermögensrechtlicher Beziehung enthält die in der Frankfurter Stadtbibliothek befindliche Handschrift פני לבנה von Josua Heschel b. Aron Lewuw, Rabbiner in Trier und Schwabach[1]).

Juda Mehler stand auch in Briefwechsel mit dem portugiesischen Rabbiner Aron Antonius in Amsterdam, Verf. des hdschr. ס׳ מטה אהרן, das dessen Korrespondenz mit zeitgenössischen Rabbinen enthält[2]).

Gemeinschaftlich mit Hillel Minz in Mannheim und Michel Beer von Friedberg unterschreibt Juda Mehler ein 1723 in Mannheim aufgenommenes Protokoll gegen die Sabbatianer nnd R. Jonatan Eibeschütz.

Ruben Gomperz von Wesel, der bekannte Mäzen und Förderer jüdischer Gelehrsamkeit, mit dem Juda Mehler in freundschaftlichem Verkehr stand, ließ sich von ihm »von weltlichen Interessen abmahnen und des Lohnes von Gott getrösten[3]).«

Er hinterließ handschriftlich verschiedene Gutachtensammlungen, Abschriften fremder Gutachten[4]) und einen Pentateuchkommentar.

[1]) Vgl. meine Kurpfalz S. 100 und mein »Nathanael Weil« S. 66.

[2]) Die Handschrift ist aus der ehemals Merzbacherschen Bibliothek Eigentum der Frankfurter Stadtbibliothek geworden; vgl. Orient Lit. Bl. 1841, S. 3 780 und jetzt auch Bloch a. a. O. S. 11, wo auch auf handschriftliche Einzeichnungen und haggadische Deutungen von Juda Mehler II zu der handschriftlichen Predigtsammlung seines Großvaters Juda Mehler I hingewiesen wird.

[3]) Kaufmann-Freudenthal das. S. 90.

[4]) Auerbach in ברית אברהם S. 23 n. erwähnt eine Abschrift d. a. 1716. In Bingen fertigte Juda Mehler 1683 eine Abschrift vom 1. Teil des Soharkommentars אדרת אליהו von Elia Loanz (Cod. Oxford 1829), die sich im Nachlaß des R. Herz Scheuer in Mainz befindet.

Approbationen von ihm finden sich u. A. zu בנין שלמה (1706), וה ינחמנו (1711), סליחות עם פי׳ טסביר (1711), תורת יוסף (1722), שו״ת השיב ר׳ אליעזר (1725), יסוד הניקוד (1730).

Besonders merkwürdig war die asketische Lebensweise, die Juda Mehler führte. Von seinem 50. Lebensjahre an fastete er von einem Sabbat bis zum andern. Sobald er die dritte Mahlzeit am Sabbatabend verzehrt hatte, nahm er häufig bis zum nächsten Freitagabend nichts mehr zu sich, weder Speise noch Trank. Den Habdalah-Wein am Sabbatausgang ließ er von Andern trinken; der Kiddusch-Wein am nächsten Freitagabend war wieder sein erstes Getränk. Jeden Morgen, bevor er in die Synagoge ging, nahm er im Sommer und Winter ein Tauchbad. Trotz dieser ungewöhnlichen Lebensführung und trotz aufreibender Tätigkeit, die sein ausgedehntes Rabbinat und seine große Talmudschule mit zahlreichen Jüngern beanspruchte, erreichte er das hohe Alter von 90 Jahren, ohne daß er in einem Zeitraume von 40 Jahren das tägliche Fasten auch nur einmal, mit Ausnahme der Feiertage und Halbfeiertage, unterbrochen hätte[1]). In seinen letzten Lebensjahren war er des Augenlichts beraubt. Am Mittwoch, (12. Nissan 511 =) 7. April 1751 starb er in Bonn und wurde in dem nahe gelegenen Rheindorf zu Grabe gebracht. R. Jonatan Eibeschütz hielt ihm in Altona eine Trauerrede (קשת יהונתן, ed. Warschau, S. 17). Seine Frau Fromet war ihm bereits 14 Jahre früher im Tode vorangegangen; sie starb Mittwoch, (1. Kislew 496 =) 16. November 1735 und wurde gleichfalls in Rheindorf beerdigt[2]).

Von den Kindern sind ein Sohn und zwei Töchter bekannt. Der Sohn Jakob lebte in Bonn und war der Vater des Gomprich Mehler, der 15 Jahre lang als Rabbiner in Bingen wirkte und

---

[1]) Vgl. Deutzer Memorbuch S. 47. Der dort verzeichnete Nachruf wurde von seinem Schwiegersohn Josef Essen verfaßt; vgl. Allg. Zeitung des Judenthums 1884, S. 54, wo Kayserling das Leben Mehlers in einer kurzen Skizze beschreibt.

[2]) Vgl. den Nachruf das. S. 38, wo ihre fromme und menschenfreundliche Lebensweise hervorgehoben wird.

1808 dort starb. Ein Trauervortrag auf dessen Ableben wird in Horwitz לחמי תודה, S. 42 mitgeteilt.

Rechle, die ältere Tochter, war die Gattin des schon genannten Josef Juspa b. Mosche Koschman Essen[1]). Er bezeichnet sich als Enkel des Juspa Hahn, Vrfs. von יוסף אומץ, dessen Namen er trug und war Schüler des Abraham Broda in Prag und des Jakob Cohen Popers in Frankfurt a. M. Er verbrachte seine Jugendzeit in Amsterdam, wo er im Hause seines Verwandten Arje Löb Emmerich gastliche Aufnahme fand, und wo er Gelegenheit hatte, viele Schüler in die Kenntnis der hebräischen Grammatik einzuführen; später wirkte er in Deutz als stellvertretender Rabbiner und starb dort nach siebenmonatlichem schwerem Leiden am (12. Tischri) = 14. Oktober 1758. Von seinem Wissen zeugen verschiedene Werke, die er verfaßte. Im Druck erschienen das ס' המסביר, ein Kommentar zu den Selichot nach deutschem Ritus, ferner das Buch נוהג כצאן יוסף über die Vorschriften und Gebräuche des täglichen Lebens, mit besonderer Berücksichtigung des Frankfurter Ritus und mit dem bereits oben genannten Anhang צאן הנחלות von seinem Schwiegervater Juda Mehler; endlich das kleine Büchlein קנה, das religiöse Gedichte inbezug auf die drei Hauptfeste, sowie eine Erklärung zu zwei Psalmen enthält. Mehrere andere Schriften, die im Nachruf (Deutzer Memorbuch, S. 53) verzeichnet sind, wurden aus Mangel an Geldmitteln zur Bestreitung der Druckkosten nicht veröffentlicht, während die genannten Druckschriften des Josef Essen der Unterstützung seines Vetters Bärmann Halberstadt und seiner Verwandten Löb und Jakob Cleve ihr Erscheinen verdankten.

Kurz nach einander starben 1741 in Deutz zwei hoffnungsvolle Töchter des Josef Essen, Röschen im 18. und Sorle im 13. Lebensjahr. Seine Tochter Hendel, zweite Frau des Samuel Gans in Hannover, starb dort 1735[2]). Eine andere Tochter,

---

[1]) Mosche Koschman, Sohn des Elia und Bruder des Juda Lehmann, des Vaters von Bärmann Halberstadt; vgl. meine Blätter IV, 42 ff.

[2]) Gronemann, Genealogische Studien, S. 23.

Breinle (starb 1744), war die Gattin des Rabbinatsbeisitzers Mose Dorheim (דרום) in Frankfurt a. M., der den יוסף אומץ herausgab und 1731 dort aus dem Leben schied. Abraham, Sohn des Josef Essen, besorgte im Alter von 70 Jahren die Abschrift des Deutzer Memorbuchs (das. S. 4) und verfaßte zur Erinnerung an die große Überschwemmung der Rheingegend a. 1784 ein Gedicht und zur Einweihung der neuen Synagoge a. 1786 eine Hymne (das. S. 63 und 65); er starb 1805 im Alter von 89 Jahren.

Eine andere Tochter des Juda Mehler war an Aron Simon b. Jakob Abraham aus Kopenhagen in Bonn verheiratet, den Verf. von zwei Schriften und zwar: 1) ס' אור הישר (Amsterdam 1769) über den bekannten Clever Get, für dessen Legalität er mächtig eintrat; 2) ספור בכי נהרות (Amsterdam 1784), eine Beschreibung der großen Überschwemmung des Rheines 1784.

Der Familienname Mehler war auch in Durlach, Karlsruhe, Worms und Fulda vertreten. Ein Jehuda Löb b. Josef Mehler aus Hessen war Herausgeber einer Megillat Esther mit jüdisch-deutscher Übersetzung und Erklärung (Amsterdam 1663).

Nachbemerkung.

Den sehr gelehrten Ausführungen des geehrten Herrn Mitarbeiters möchte ich nur ein kurzes Wort über die Art und Weise, wie der Name seines Helden m. E. richtig auszusprechen ist, hinzufügen. Ich habe darüber bereits im Februar 1916 mit meinem Freunde Ph. Bloch verhandelt, als dieser seine Abhandlung für die Festschrift zum 70. Geburtstag unseres verewigten Vorsitzenden einreichte. Ich bemerkte damals etwa Folgendes: Mehler möchte ich R. Jehuda in keinem Falle nennen, und zwar jetzt umso weniger, als ich eine diplomatisch genaue Abschrift des Vorwortes zu seinem Buche vor mir habe. Ich sehe daraus nämlich, daß er, wie sich das für einen Halachisten seines Schlages gebührt, auf tadellose Wiedergabe der Eigennamen (מדייק בשמא) den allergrößten Wert legte. Das einfache e, sowohl das lange, als das kurze, gibt er stets durch ע wieder.

V gl. z. B. רויטלינגען (Festschrift S. 124) קובלענץ (wohl ein Dutzend M al a. a. O.) מענגבורג (S. 127) מעץ (S. 130, Anm. a) und מענץ (S. 130), das er im offiziellen Stil stets מגנצא nennt. Menz mit langem e heißt in dortiger Gegend heute noch ganz allgemein die Stadt im Volksmunde. Diesem e ist, wenn man genau hinhört, freilich stets ein halber i-Laut beigemengt. Daher schrieben die Juden, die bekanntlich überhaupt sehr feinhörig waren, meist sogar מינץ. Das ei gibt unser Autor, wie bei uns üblich, durch doppeltes Jod (יי) wieder, z. B. אופנהיים (S. 129) ריין גרוב (S. 131, Anm.) usw. Wenn er daher seinen eigenen Namen מֵילר mit einem Zere unter dem מ und darauf folgendem י und in derselben Weise nur noch das eine Wort שׁוֵיד (S. 125) wiedergibt, so hat er ganz zweifellos weder mit einem ganzen e, noch mit einem ganzen ei gesprochen sein wollen. Er hat vielmehr für die Aussprache seines Namens einen Doppellaut gewünscht, der die Mitte hält zwischen e und ei, etwa in der Weise, wie der deutsche Doppellaut ei im ostpreußischen me-in, de-in aus gesprochen wird, als ein e mit nachschlagendem i-Laut. Die Transkription Mehler scheint mir darum seinem Wunsche nicht zu entsprechen. Richtiger wäre dann immer noch, Meiler zu schreiben, wofür bereits Kaufmann und Freudenthal, denen ich mich anschließe, sich entschieden haben. Ich würde höchstens hinzufügen, daß etwa ein ostpreußisches ei oder ein süddeutsches Zere gemeint sei. Ich zweifle nicht, daß R. Juda wünschte, in dieser Weise Me-iler genannt zu werden. Die Tatsache, daß wirkliche oder angebliche Nachkommen sich Mehler nennen, fällt demgegenüber nicht ins Gewicht. Es scheint mir auch nicht einleuchtend zu sein, daß der nachklingende halbe i-Laut durch ein deutsches h habe angedeutet werden sollen oder so angedeutet werden könnte. Darauf beschränken sich nämlich im allgemeinen die Einwände, die mir Bloch damals in seiner Antwort vom 10. Februar gemacht hat, und die Bemerkungen Löwensteins im »Israelit« 1907, Nr. 46, S. 12. M. Brann.

Der Briefwechsel zwischen Isak Noa Mannheimer und Leopold Zunz.

Herausgegeben von **M. Brann** und **M. Rosenmann.**

(Schluß*)

11.

Zunz an Mannheimer.

d. d. 27. Januar 1826.

Ihr Brief an mich, liebster Mannheimer, vom 10. Aug. v. J. fängt folgendermaßen an: »Ich entschuldige mich gar nicht, daß ich nicht früher geschrieben habe[1]).« Eben so sei das exordium meiner Antwort. Ich bin wie gegen Sie auch gegen andere Freunde im Rückstand, und daran hat weiter keiner Schuld als das Berliner קהל, dem es nach vielen Weigerungen meinerseits gelungen ist, mir von der neu errichteten [und den 3. d. M. eröffneten] jüdischen Gemeindeschule die Direktion zu übertragen. Wenn man also des vormittags redi- und des nachmittags dirigiert, so bleiben einem nicht oft Augen, Zeit und Lust zum Briefschreiben übrig. Übrigens habe ich auf Ihren Brief, insoweit er Sie selbst betrifft, kaum etwas zu antworten, da ich nicht nur voraussetzen muß, daß es seit vorigen Sommer in Ihrer Lage anders geworden ist, sondern dies zum Teil sogar weiß, wenigstens daß Sie die Anstellung, das Bürgerrecht u. s. w. erhalten haben, trotzdem daß Bösewichter Sie von hier aus bei den dortigen Behörden anzuschwärzen versucht haben. Auch hat man mir gesagt, daß den 28. d. M. die Schule oder Synagoge eingeweiht werden wird[2]). Ich würde mich freuen, darüber etwas näheres von Ihrer Feder zu erhalten, vielleicht daß man einiges davon in der Haude- und

---

*) Berichtigung. S. 93, Zl. 14 v. oben soll der Satz lauten: »Die Anregung dazu gab Rosenmann, indem er die ihm zur Veröffentlichung überlassenen Zunzschen Briefe zur Verfügung stellte«.

[1]) S. oben S. 114.

[2]) Erst am 9. April 1826 wurde sie eingeweiht (Rosenmann a. a. O. S. 12)

Spenerschen Zeitung liest. Glauben Sie mir wohl, wenn ich Sie versichere, daß ich seit 18 Wochen keinen Zug getan (?) habe, der den Namen eines wissenschaftl. Studii verdient; alle meine Exzerpte, Arbeiten u. s. w. schlafen in guter Ruhe. Kaum habe ich Werke, die ich aus Langlés und anderer Nachlassenschaft gekauft, angesehen. Wie sehr freut mich Ihre literarische Tätigkeit! Für ein Fach wie meines, ist Wien, wie mir deucht, der beste Ort — in der Mitte zwischen Polen, Deutschland, Italien, der Türkei und im Besitze einer schätzbaren Bibliothek. Wenn es Ihnen keine Mühe macht, so möchte ich wohl, daß Sie in der dortigen Bibliothek folgende Werke für mich nachschlagen (Mscr. versteht sich): Parchon Lexikon (מחברת) cf. Lambec. I. 171; ערוך s. Nassel VI 147, Nr. 7; Commentarius in מורה f. 152, Nr. 76; ראשית חכמה לראב״ע IV 96, p. 153[1].) Über diese Handschriften etwas Näheres zu wissen [besonders vide ערוך־גט], würde mich lebhaft interessieren; namentlich, was Parchon für Leute zitiert, ferner was in Italien (Pisa, Livorno, Venedig) für Werke herauskommen, und, wenn es Ihnen unter die Hände kommt, schicken Sie mir auf meine Rechnung ein מחזור כפי מנהג רומא. Hartmann[2]) hat den ersten Teil einer latein. Abhandlung über die Sprache der מליצה ediert, die manches Brauchbare enthält. Ausserdem herrscht in diesem Fache Meeresstille. Wenn ich Muße und Lust hätte, würde ich einiges schreiben, das sich .....[3]) haben soll; in meinem Aufsatz über רש״י sind auf jeder Seite Lücken. Sie suchen curiosa in den פיוטים, teilen Sie mir diese Funde mit. Ich habe diese Sachen aus einem alten Pergamen-Manuskript studiert. Überhaupt habe ich seit 6 bis 7 Jahren so viele, großenteils unbekannte, unbemerkte und unbenützte Materialien und Gedanken gesammelt, daß ich sie, was den Stoff betrifft, nicht mehr übersehen kann; aber der Geist, der diese Werke belebt, ist mir reiner und wird immer klarer, dies merke ich daran, daß ich über gewisse

---

[1]) Gemeint sind die HSS. CV, CVI, LXVII und CLXXXV der Wiener K. K. Hofbibliothek, vgl. deren Beschreibung im Katalog von Krafft und Deutsch S. 117 f. 118 f. 82. 183 f.

[2]) Gemeint sind wohl A. Th. Hartmanns Supplementa ad Buxtorfii lexicon chald. talm. cet., Rostock 1813, 4.

[3]) Ein oder zwei unleserliche Wörter.

»geschichtliche Mißgeburten« sogar nicht einmal mehr unwillig werde, indem ihr Inhalt und ihre Gestalt mir immer mehr der Menschengestalt entfremdet und folglich kaum mehr als . . . .[1]) Menschen sondern als gut getroffene Affen oder dergleichen erscheinen, über welche als über . . . .[1]) kein moralischer Verdruß denkbar ist.

Dr. Gans ist seit 23 Tagen wieder von Paris hier angekommen und immer derselbe offene, herzliche und geistvolle Mensch, nur daß er seiner Natur nach für das am lebhaftesten jetzt eingenommen ist, was ihm vormals der größte Widersacher erschien. Er ist ein ungetaufter Hegelischer Christ. Moser ist mit mir und Bendavid eine »Kommission zur Organisierung der Schule« geworden[2]). Die Schwester des Dr. Rubo ist Braut, Marcus[3]) ist noch in Paris und arbeitet an der Beantwortung von 26 Fragen, die ich à la Michaelis ihm mitgegeben. Der Dichter Heine und der Schriftsteller Leßmann[4]) sind Christen geworden. Wohlwill ist in Hamburg wohl, will aber gern fort. Dr. Schönberg praktiziert nach wie vor. Sapphir[5]), quem ignoro, hat sich hier famosus, wenn auch nicht illustris gemacht. Meine Ernennung zum Ararat-Kommissarius hat mir Porti gekostet. Noah meint, er brauche nur zu rufen; ich aber sage, er wird wie sein Altvater נח ganz allein auf ארט bleiben; ein maçon ist er schon, nun fehlt ihm nur noch ein שכור zu werden, so wird der Geist 950 Jahre leben[6]) — Haben Sie sonst interessante Bekanntschaften gemacht? Haben Sie dort oder in Triest u. s. w. Leute, die sich mit der jüdischen Litteratur beschäftigen? Können Sie mir etwas Näheres über Leo Saraval[7]) in Triest sagen? Nehmen Sie sich meiner Fragen (auch was die Bibliothek betrifft) väterlich an, grüßen Sie Ihre liebe Frau, schreiben Sie bald wieder, d. h. an mich, und behalten Sie lieb Ihren Zunz.

Herrn N. Mannheimer wohlg. per Adresse des Herrn M. L. Biedermann wohlg. in Wien.

---

[1]) Vgl. Note 3 auf der vorigen Seite.
[2]) Vgl. Maybaum a. a. O. S. 13.
[3]) Vgl. AZdJ., Jahrg. 1843 Nr. 18, 34. Steinschneider C. B. Nr. 6211.
[4]) Vgl. ADB. XVIII, 453. [5]) Vgl. ADB. XXX, 364 ff.
[6]) Vgl. Jost a. a. O. II, 228 u. Am. Jew. Encyclop. IX s. v.
[7]) Vgl. Zunz zur Geschichte u. Lit. S. 243 568.

12.

Mannheimer an Zunz.

Wien, d. 31. Oktober 1826.

[Von Zunzenz Hand: erhalt. 7. November 1826.
beantw. 13. März 1829.]

Meine geliebte Adelheit!

So sehr ich auch weiß[1]) wie schwer ich mich an Deiner Freundschaft versündigt habe, so bin ich dennoch überzeugt, daß Dir einige Zeilen von der entfernten Freundin willkommen seyn werden. Deinen letzten Brief, meine Liebe, erhielt ich zu der Zeit, als ich nach neun leidenvollen Monathen meine Niederkunft erwartete, die auch einige Tage darauf erfolgte, wie Du aber wissen wirst so war das Kind leider tod; nachdem ich mich eben wieder erholt hatte, da wurde mein guter Mannheimer krank, bald nach seiner Genesung zog ich einige Monathe aufs Land, und in der letzten Zeit haben häusliche Geschäfte und die Veränderung unserer Wohnung meine Zeit in Anspruch genommen.

Da hast Du nun, liebe Adelheit, eine kurze Biographie, worin Du gewiß eine Entschuldigung für mein langes Stillschweigen finden wirst. Sei dennoch überzeugt, daß ich trotz meines Stillschweigens Deiner gewiß oft mit Liebe und Sehnsucht gedenke.

Was meinen Aufenthalt hier betrifft, so werde ich hier doch nachgerade einheimisch, Mannheimer findet für sein Streben und für die gute Sache immer besseren Erfolg; es geht hier so langsam nur, ehe sich die Leute an etwas Neues gewöhnen. Die Wiener sagen selbst, daß die Wiener eine Eisrinde haben, die erst erweicht werden müsse und wozu Zeit gehöre. Wir leben sehr einsam und zurückgezogen; Mannheimer lebt für sein Amt und für seine Frau, und ich lebe nur für meinen Mann. Diesen Winter im Februar erwarte ich meine Niederkunft, die Schwangerschaft ist bis jetzt ungleich besser als das vorige Mal. Gott gebe mir nur Segen zu allem Übrigen.

Wie ich vor einiger Zeit hörte, so correspondierst Du

---

[1]) Vgl. die Vorbemerkung zum 6. Briefe, S. 105.

fleißig mit Hannchen[1]); ich beneide Euch beide, und wenn ich keine fleißige Correspondence haben kann, so bitte ich Dich dennoch mich nicht ganz zu vergessen und mir zuweilen einige Nachrichten mitzutheilen wonach ich mich wahrlich sehne, erfülle meine Bitte, sobald Du kannst und schreibe bald Deiner

Freundin Lisette Mannheimer.

Viele herzliche Grüße Deinem lieben Manne. Ich muß für heute schließen, da Mannheimer auch einige Worte schreiben will. Viele Grüße allen denen, die sich meiner erinnern N. S. So machen es die Männer, meine Liebe! Die Frau muß sich kurz fassen, kann nicht einmal anfangen, ihr Herz der Lieblingsfreundin auszuschütten, um dem Mann Raum zum Schreiben zu lassen, der am Ende ihre Güte misbraucht. Das nächste Mal werde ich nicht so gefällig sein. Lebe vohl. Deine

Lisette.

Herrn Dr. Zunz Wohlgeboren in Berlin!

Wenn nicht die Frauen wären, wahrlich ich glaube, wir Männer hätten den Briefwechsel schon längst unterbrochen! Ich gestehe es Ihnen offenherzig, die Wissenschaft und die Humanität beide verlieren sie gar wenig bei meinem unverzeihlichen Stillschweigen, und wenn nach meinem Tode irgend jemand eine Exempelsammlung des praktischen Stils oder auch nur einen Briefsteller ediert, meine Briefe kommen gewiß nicht hinein. Aber Jammer und Schade ist es doch bei allem dem, daß ein Mensch, der beinah das Jahr hindurch kein gescheidtes Wort hört, weil er mit Niemanden Umgang hat, der was sprechen kann, daß ein solcher Bösewicht die einzige Gelegenheit, die ihm noch dargeboten wird, nicht besser benützt. Schämen sollte ich mich — nun — und das thue ich auch — was wollen Sie mehr? Es ist alles Mögliche von einem solchen Taugenichts. (ומודה ועוזב ירוחם[2] war י"כ mein Text; sagen Sie Amen und lassen Sie uns in der Folge beide — von Neuem sündigen. Anders wird die Geschichte doch nicht ausfallen, Sie werden mich ein halbes Jahr wieder warten

[1]) Frau Dr. Kley, s. oben S. 106. 113.

[2]) Spr. 28,13.

lassen, und ich Sie wieder ein halbes Jahr, oder wohl noch länger, bis wir beide einmal, so nicht fleißiger, doch redseliger werden.

Nun zu dem Wissenswürdigen meine Verhältnisse betreffend. Ich bin jetzt ziemlich eingeübt in die schwere Kunst, wenn Sie wollen, ist es eine gar leichte, die Kunst, das Unabänderliche in Geduld zu ertragen. Mein Wirkungskreis ist hier der nicht, den ich früher als einen höheren Beruf mir dachte; ich habe alle meine Ansichten, alle meine Absichten, alle meine Aussichten aufgeben müssen — und bin nun, was ich eben nicht sein wollte, ein handwerksmäßiger Prediger, der nur immer genug hat, wenn sein Lehren und Reden augenblicklich ein verstopftes Ohr öffnet, oder ein hartes Herz erweicht; dabei ist meine häusliche Lage recht vorteilhaft —, meine Stellung, wie sie jetzt ist, allem Augenschein nach auch für die Folge ziemlich gesichert, — und meine Persönlichkeit ziemlich geehrt und beliebt. Was ich dann wohl Mehreres wollte und wünschte? fragen gewiß die Vielen, die selbst das nicht erreicht haben — Sie kennen es aber, Freund, das Mehr und das Bessere, das einem Jeden von uns ehemals vorschwebte, als wir uns dem Streben hingaben, und auf ungebahntem Wege ohne Leitung und Stütze einem fernen Ziele nachgingen!

Wiedergeburt eines zerfallenen, aufgelösten Volkes — Wiederherstellung des reinen Gottesdienstes — der אורים ותומים — der Einheit und Würde unserer unwissenden, verwahrlosten Glaubensgenossen, das waren wohl so die Ideen und Träume, die uns beschäftigten — an die denke ich nicht mehr, weil ich nicht mehr daran denken darf, so ich nur irgend sonst was Gutes leisten will — ich füge mich in den Ideenkreis meiner Umgebungen, und thue, was mein Beruf von mir fordert — als ein redlicher, thätiger Mann — mehr aber steht nicht in meiner Macht: fürs Ganze kann ich selbst theilnehmend nicht arbeiten. Das wissenschaftliche Streben ist auch beendigt, da mir meine Geschäfte weder Zeit noch Ruhe lassen. Ich gebe Stunden in der Schule und predige — das ist alles.

Nach diesem Bekenntnisse darf ich auch hoffen, von Ihnen nun endlich zu vernehmen, was bei Ihnen in Berlin vorgeht — Sie sind ja, gottlob, Schuldirektor. — Was wird aus dieser

Schule? und wenn die Frage nicht zu dreist ist, was kann aus dieser Schule werden? Ich weiß von Rieß nur, daß sie existiert — sonst nichts umständliches. Nehmen sie auch Theil an den Religionsvorträgen, die dort abgehalten werden? oder sind die nur den beiden Auerbachs überlassen? Wie steht es mit den ehemaligen Aussichten zu einem Seminarium, das doch wahrlich vor Allem Noth thut. Im Uebrigen geht meine Unkunde in allem, was den Stand der jüdischen Angelegenheiten in Deutschland und außer Deutschland betrifft so weit, daß ich selbst nicht einmal zu fragen verstehe ושאינו יודע לשאול אתה (פתח לו[1] d. h. eröffnen Sie mir, was seit 1 ½ Jahren Neues angeregt worden ist, Altes erneut ward, Frisches sich gestaltet hat — Keimendes erstickt ward, und Lebendiges erstorben ist. Tempel giebts keine mehr, die fallen könnten — das weiß ich und das Kapitel in der jüdischen Geschichte scheint so ziemlich abgeschlossen! Aber doch sonstiges könnte sich ereignet haben, das als Anzeichen sich deuten oder benützen ließe — kurz erzählen Sie mir — was es nur immer ist — mir ist alles neu. Ich habe hier keine Litteratur, keine Zeitung — keinen Umgang — keine auswärtige Korrespondenz — nichts als viele Stunden — viele Predigten — und etwas Geld! Interessiert Sie eine umständlichere Nachricht unsern Gottesdienst betreffend, so theile ich Ihnen noch folgendes mit. Wir sagen alles — במה מדליקין – פטום הקטרת nicht ausgeschlossen — rufen auf — verkaufen מצות — machen טי שברך — aber פיוט sagen wir nicht — außer ר״ה וי״כ und — — הושענא רבה und dann mit Auswahl — d. h. mit Auswahl des Schlechtesten, mitunter wenigstens, wenn ich nicht gehörig poltere. Uebrigens haben wir ziemliche Ruhe beim Gottesdienst — einen schönen חזן Singer und Baß. Die aber nicht so grell und sonderbar singen als die gewöhnlichen, ein Chor, wo sonst die Gemeinde schrie — eine Predigt jeden andern שבת, die gefällt — aber nicht so sehr als des חזן seine קדושה und לכה דודי — beim Ausheben der ס״ת und sonstigen Ceremoniel haben wir viel Pomp-Aufzüge, Processionen mit Fackeln statt der gewöhnlichen הקפות, wovon Sie in einem protestantischen Lande nicht den gehörigen Be-

[1]) Aus der Peßach-Haggada.

griff haben u. dgl. m. Statt הנותן תשועה wird ein deutsches Gebet gelesen, das einzige beim Gd. Die Trauungen habe ich alle und ganz! — In Litteris haben wir hier einen בכורי עתים der תקפ״ז wieder sehr viele neue Gedichte zu Markte gebracht hat[1]) und sonst wüßte ich nichts zu nennen als von Peter Beer ein neues Lehrbuch der Religion אמת ואמונה genannt[2]). — Der Arader רב schrieb ein gelehrtes Werk über גלוי ראש — und einen Anhang über Synoden[3]), eine Uebersetzung von איוב mit באור werden Sie selbst sehen, da Rieß mehrere Exemplare vom Verfasser erhalten hat[4]) — Sie ist noch das beste; besonders mache ich Sie aufmerksam auf das Gedicht, das dem Werke vorgedruckt ist. Landau hat schon . . . .[5]) in die Welt geschickt, aus seinem Verlage erschien ein Buch des Josephus[6]) in deutscher [Übersetzung]. In der Bibliothek bin ich seit 9 Monathen nicht gewesen, und außer dem עקדה, dem מדרש [und dem] בינה לעתים — die ich aber von nun an auch verabschiede, weil sie mir bisher nichts genützt haben, habe ich seit langer Zeit kein hebräisches Buch angesehen — einen Shakespeare habe ich, einen recht schönen — den lese ich fleißig — wenn ich Zeit habe —! Nun frage ich nur nach meinem lieben Moser, den ich auf einige Tage hier haben möchte, um es mit anzusehen, was Menschen und Juden für Rollen spielen können, wenn sie reich sind und von Adel und Ignoranten! Wie lebt er, was macht er, wie denkt er von mir und allem, was mir theuer ist? Und wie stehen Sie mit Gans seit seinem unglückseligen Bruche — mit seinen Glaubensgenossen und sich selbst. — Als ich ihn in Hamburg das letzte Mal sprach, da war ich zum Voraus überzeugt von dem, was kommen würde. — Schreiben Sie, schreiben Sie bald, viel, genau, was Ihnen bekannt ist und alltägliches dünkt, das ist

---

[1]) Vgl. oben S. 115.

[2]) Die erste Auflage dieses Leitfadens erschien 1826.

[3]) Gemeint ist Aron Chorins אגרת אלאסף (Prag, 1826).

[4]) Wahrscheinlich der Kommentar des Simchah Arjeh b. Ephraim Fischel, der 1824 in Lemberg (?) erschienen ist.

[5]) Die Worte sind schon bei Ablösen der Siegel-Oblate verloren gegangen.

[6]) Die Übersetzung ist von M. Horschetzky.

mir Neues, selbst die Sulamith und die Jedidja (oder der Jed.) sind mir jetzt was Interessantes, so sie noch im Leben sind — nur nichts von Saphir, denn den habe ich hier selber — seine Schnellpost wenigstens — sonst Alles was Sie nur wollen — nur nicht geschwiegen —! Sie bringen sonst zur Verzweiflung

Ihren ergebenen Freund

Mannheimer.

Ich wollte einige Zeilen schreiben, und es ist ein Brief daraus geworden; um so unverzeihlicher ist es, daß ich mir nicht öfters Luft mache. — Nun muß ich auf der Kehrseite des Briefes Sie, Frau Doktorin, begrüßen. Wie ich an Sie denke, fällt mir die spaßhafte Szene mit dem Spinoza (d. h. mit dem Bilde über Ihrem Sopha) ein. Was das für ein verzweifelter Ideengang ist —! Sie, Spinoza — und meine leidige Dummheit — um nun aus dem Unsinn herauszukommen, müßte ich mich in Fragen ergießen — da würde denn aber aus dem Billet, das eingeschlossen werden sollte, das nun ein großer Brief ist — ein großes Buch werden; wer weiß, ob nicht am Ende ein Foliant, so doch eins wie die Ihnen so wohlbekannte Bibliotheca hebraica des sel. Wolf, der Ihnen, liebe Frau Doktorin, gewiß mehr Langeweile und Verdruß verursacht hat in einem Monath, als meiner Frau in den $2\frac{1}{2}$ Jahren, seitdem ich ihn und sie besitze. Wenn Ihre Freundschaft für mich noch die alte ist, so machen Sie, daß die Correspondence zwischen Ihnen und meiner Frau nicht aufhöre — Sie werden sehen, was aus dem Briefwechsel einst noch werden kann. Sie schreiben, und der Dr. Zunz macht Postscripta voller Erudition, Witz und Scharfsinn — meine Frau antwortet, kurz und bündig wie Figura zeigt — und ich mache Anhängsel — von 3 Seiten wenn mich nun nicht totaliter der Teufel zum Schwatzen bringt wie heute — muß ich doch auch einmal endlich ein bischen Gelehrsamkeit oder sonstiges memorabiles auskramen — und Sie sehen also — wie daraus allmählich ein Briefwechsel entstehen kann, gegen den jener berühmte 3 oder 4 bändige von Abt-Mendelssohn usw. nichts ist. Also schreiben Sie — Frau Doktorin — schreiben Sie bald und verwenden Sie Ihr Suada und alles was Ihnen zu Gebote steht, um den Doktor zum Postscribiren zu bringen. Sie erfreuen dadurch sehr Ihren alten ergebenen

Mannheimer.

13.

Zunz an Mannheimer.

d. d. 13. März 1829

Das Schicksal, nicht ich, werter Freund, ist an der Unterbrechung unseres Briefwechsels schuld. Ein Mensch, wie ich zum Schreiben ex officio und zur Korrektur verdammt, hat selten Augen, Muße, Lust beisammen, um sich mit 80 Meilen entfernten Freunden zu unterhalten und gerät die Beantwortung eines Briefes auf einmal ins Stocken; so ist nichts zu machen, als יאוש, und nach einiger Zeit mutvoll wieder von vorn anzufangen. Dies tue ich jetzt. Ich gratuliere zu der Anstellung in Wien, zu der Vaterschaft, zu dem Fortgang Ihres Instituts und zu der Zustimmung, die Sie mitten unter Trümmern aufrechthält. Mit meinen reformatorischen Träumen ist es zu Ende; eine Institution nach der andern ist in Staub gesunken, wie ein Tüchtiger nach dem andern unter die ערלים. Doch ist es vielleicht im Süden anders, und der Tau des Geistes, auf diesen empfänglichen Boden fallend, weckt vielleicht noch schlummernde Kräfte. Die hier errichtete Gemeindeschule erfreut sich noch immer ihres provisorischen Zustandes. Teilnahme für dieses Institut hat außer Moser niemand. Die Mädchenschule ist nebst den dafür von Rieß versprochenen 10 Tausend Thalern wieder eingeschlafen, und das Seminar hat sich in eine Umschmelzung der alten תלמוד תורה verwandelt, das jetzt unter Dr. Saalschütz[1]) steht, der keine Lust zu haben scheint, nach Wien zu gehen. Er wohnt mit mir in einem Hause d. i. Hasenstraße (?) 12. Heinemann[2]) vegetiert noch, den Giftpflanzen gleich, die an der Wurzel der Fruchtbäume wuchern; er besitzt eine interessante Sammlung von Handschriften, die man Mahnzettel zu nennen pflegt. Alle seine Unternehmungen sind, wie sie es verdienen, untergegangen.

In der קהלה herrscht jetzt Einigkeit, aber darum nicht mehr Aussicht für gedeihliche Verbesserungen.

Von den Mitgliedern des Vereins wird Ihnen zu wissen angenehm sein, daß Dr. Schönberg praktiziert; Lehmann[3]) bei Veit

---

[1]) Vgl. St. C. B. Nr. 6860.

[2]) a. a. O. Nr. 5202. [3]) Vgl. Kurz, Gesch. d. deutschen Liter. IV, 923b.

ist, aber auch die engl. Parlamentsverhandlungen an der Staatszeitung ausarbeitet; Dr. Auerbach unterrichtet an der Gemeindeschule, segnet hie und da ein und trauet dito; List hat 5 Söhne, einer ist unterweges, und [einer hat] einen soliden Antiquar-Handel; Dr. Rubo ist Syndicus der Gemeinde[1]) und auf dem Wege, ein reicher Mann zu werden. Ich redigiere, dirigiere und studiere nach wie vor und arbeite jetzt an einer »Einleitung in die jüdische Literatur«. Übrigens kommen die Freunde alle Sonnabend zu uns und würde ich mit 125, 783 Thaler[2]) sehr vergnügt leben, wissenschaftliche Reisen machen usw. Vorigen August war ich in Hamburg, woselbst ich die Oppenheimersche Bibliothek benützte. Wenn Sie in Wien die beiden Teile des שם הגדולים nebst ועד לחכמים von Asulai erwischen sollten, bitte ich sie mir geradezu zu schicken; die Auslagen werde ich durch Herrn Rieß dankbar erstatten. Auch soll ein Quidam aus Metz ein historisches Lexikon in hebr. Sprache angefertigt haben und der erste Teil davon bereits erschienen[3]) sein; der Mann, heißt es, reise jetzt im südl. Deutschland. Wenn Sie ihn ertappen, melden Sie mir gefl. quis, quando, quo, cur usw. Lassen Sie auch einige Nachricht über die neuesten Erscheinungen aus dem Gebiet der jüd. Literatur einfließen. Hier kommt nichts dergleichen heraus. Die guten Köpfe lassen sich taufen oder widmen sich ganz andern Fächern. Der Dichter H. Heine ist jetzt hier und hat vorigen Sabbat bei mir Kugel gegessen. Sein Bruder ist es, der Ihnen diese Zeilen überbringt. Er macht eine Reise nach Neapel und wird wahrscheinlich den Brief selbst überbringen. Ich brauche die Bitte wohl kaum hinzuzufügen, daß Sie mich nicht lange auf Antwort warten lassen. Sie schreiben an Rieß, Moser etc. hieher und werden also bei solcher Gelegenheit auch mich bedenken. Leben Sie wohl, Gott erhalte Sie als einen rüstigen עומד בפרץ und verleihe Ihnen so viele Freude als es wünscht Ihr aufrichtiger Freund

Zunz.

---

[1]) S. oben S. 106, Anm. 5.

[2]) Was mag mit dieser Ziffer gemeint sein?

[3]) Es scheint von Carmolys תולדות גדולי ישראל (Metz 1828) die Rede zu sein. Vgl. StCB. 4647.

Ihrer lieben Frau meine herzlichsten Grüße, dem Sohn gleichfalls mich unbekannterweise zu empfehlen. Meine Frau empfiehlt sich Ihnen beiderseitig auf das angelegentlichste.

Berlin, 13. März 1829.

Herrn Prediger Mannheimer wohlg. in Wien.

14.

Mannheimer an Zunz.

Franzensbad bei Eger, 11. Sept. 1829.

Herrn Dr. Zunz wohlgeb. in Berlin.

Daß Sie noch immer der alte sind, trotz allem Corrigiren und Dirigiren, ersehe ich aus Ihrem lieben Schreiben vom 13. März (ich erschrecke wahrlich beim Anblick des Datums, und meine erröthende Hand zögert, und will das Wort nicht niederschreiben —) daß ich noch immer der alte bin, ersehen Sie aus dem späten Datum meiner Antwort. Indessen — lieber Freund — was machen —? Von Ihnen gilt: תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין מתחכמים ודעתם מתישבת עליהם und von mir (זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתם מתטפשת וכו'[1]) Man ist aus so zähem Stoff — so gebrechlich, so zäh — man flickt, putzt — stützt und bessert aus, und wird doch nichts Rechtes. Sie haben z. B. noch immer die 125, 783 Rthlr. nicht, die Sie zu Ihrer Glückseligkeit bedürfen — und haben doch alles Andre — Wissen — Erudition — Witz — Weisheit und, was mehr als alles ist, eine unverwüstbare heitre Laune — und ich — habe es noch immer nicht so weit gebracht, daß ich sagen könnte, wann — משיח kommt. Nun — was liegt Ihnen daran? werden Sie fragen — mir — mir liegt viel daran — ohne משיח werde ich mit den Juden nicht fertig — und komme nicht um einen Schritt weiter.

3000 fl. Conv. M. jährliche Einkünfte — die ich richtig bis auf Heller und Pfg. verbrauche — ohne darum besser zu essen — zu trinken — besser gekleidet zu gehen — mehr Aufwand zu machen, als, da Sie mich kannten auf dem kleinen

---

[1]) Schabb. 152a.

Stübchen, wo ich den Luther und שלשלת הקבלה excerpirte, den Spinoza und עין יעקב mit gleicher Sorgfalt klein kaute — und zur Erheiterung und Erholung den בחורים Mathematik und Cicero tradirte —.

Zu den 3000 fl. c. m. 2 allerliebste Buben — eine gute Frau, schöne Wohnung — eine liebe Gemeinde, die mir Gott segne — zu dem allen das Bewußtseyn, daß ich nach Kräften das Meine thue und nach Pflicht und Gewissen verfahre — meine Arbeit gelingt und gedeiht — (wie Samenkörner im Moorgrund und Sandebnen) und glauben Sie — ich wäre bei allem dem zufrieden — so recht froh und freudig —? nein — und wieder nein — und warum nicht —? wie gesagt — weil — משיח noch immer nicht kommen will —. Ich habe geforscht — מתי יבא הקץ — בנותי בספרים — ich bringe es nicht her aus! und nun frage ich — was will unsereins? Lesen Sie den § Ihres eignen Schreibens: „ein Institut nach dem andern ist in Staub gesunken wie ein Tüchtiger nach dem andern unter die ערלים " — Und wenn nach jahrelanger Mühe und Aufopferung meiner schönsten Lebensfreuden nach ewigen Sorgen und Säubern — der Rumpf wird ohnehin alt, und muß jährlich ins Bad, um ausgewaschen zu werden — wenn dann — auch von hier aus — eine solche Stimme Ihnen entgegentreten sollte — und das geschieht gewiß — ein Institut nach dem andern etc. etc. — ich höre die Stimme aus der Ferne herbeikommen — über wüstesLand daherschreitend מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות[1] und in Wüsten und Einöden hineinschreiend — und es wird dann nicht einmal ein Herz mehr klopfen — und kein Geist sich entsetzen ob solcher Kunde — sondern sie werden die Köpfe zusammenstecken und werden sagen — was thut mer damit! Metalliques 100 1/2 — Bankactien 1170 usw. — Soll ich im Prophetenton fortfahren — auch dieser Götze, den sie anbeten, wie Ihre אבות den שקוץ משומם[2] haben angebetet — wird niederstürzen und zusammensinken in Schutt und Trümmer — und sie werden auch den kleinsten Segen Gottes, — den sie aus Mißverstand für den größeren hielten, und aus Ungeschicklichkeit in den größern nicht umzusetzen wußten — als er noch im Curse war, sich aus den Händen schwinden

[1]) HL. 2, 8. [2]) Daniel 11, 31.

sehen — und was ist dann — Gottes Volk? — kein Geld — und keinen Gott?!! und — kein Volk — ein Messer ohne Stiel und ohne Klinge — Ad vocem — erinnere ich mich ihrer Bitte um Mittheilungen, hiesige Litteratur betreffend. בכורי עתים erscheint noch jährlich — enthaltend Gedichte — und einige Eruditioria z. B. über Synonyma — ein stehender Artikel in diesem Beinhause der hebr. Litteratur — Das beste seit ihrem Erscheinen ist eine Recension des Landauschen oder nicht Landauschen ערוך — von einem gewissen Rapoport רפפורט in Lemberg[1]) — die Recension läßt sich in bezug auf Gelehrsamkeit — Scharfsinn und Witz der sehr gründlichen in der Hallischen Litteraturzeitung zur Seite setzen. Landau, der in mehrern Sünden stark ist — wird darin gehörig gewürdigt — schon lange hat keiner die schönsten Hoffnungen der Bessern in Israel so schnöde getäuscht und ihr Vertrauen so gemißbraucht — sich selbst so herabgewürdigt und sein Volk mit sich als dieser ראש הקהל einer der angesehensten Gemeinden — der sich an die Spitze [der] Prager Juden gestellt hat — um sie noch mehr zu verschlechtern — in der Litteratur den Dictator machen will — und am Ende alles nach dem Marktpreise verhandelt und verschachert[2]). Doch zurück zum Referat. Ferner ist erschienen 6 Theil oder Gesang von שירי תפארת aut. הערץ וויזל; mir gefällt dieselbe Erzählung in der Bibel weit besser — poetischer ist sie gewiß[3]). Ferner ein Band — deutscher תחנות — die seit 1/2 Jahre die 2. Auflage erleben — von dem als Grammatiker und Witzling sehr bekannten — als Liturg aber gar nie genannten Wolf Mayer[4]) in Prag.

Ferner ein Folioband שו״ת von einem gewissen Ber Oppenheimer מי באר, worin die meisten גאוני הדור sich vernehmen lassen — und der Verfasser selbst noch dazu — der übrigens ein verächtlicher Mensch ist, indeß — das thut nichts zur Sache. Das Buch ist schlechter noch als er — kein gescheidter Gedanke —[5]) Reggios[6]) (in Görz lebt er, und ist ein Ehren-

[1]) Bikkure ha-Ittim X, 58 ff.
[2]) Vgl. AZdJ., Jahrg. 1852, S. 268 ff.
[3]) St. C. B. Nr. 7369, 14.
[4]) Vgl. a. a. O. Nr. 6388..
[5]) a. a. O. Nr. 6695, 1 Add. col. CXX.
[6]) a. a. O. Nr. 6856, 5.

mann). התורה והפילוזופי ist älter und gehört nicht unter die nouvelles litteraires — aber ich dächte — vielleicht ist es Ihnen neu? es hat die Aufgabe, wie sich erwarten ließ, nicht gelöst — aber liefert schöne Auszüge und dicta clarissimorum virorum über diesen Gegenstand. Anton Edler von Schmidt, der an Juden zum Millionär worden ist -- druckt — und druckt wieder תחנות, סליחות, חומשין, סדורים, קינות, לוחות. wenn das auch in die Litteratur gehört, will ich Ihnen nächstens einen Preiscourant schicken — ja doch den Berliner מורה druckt er nach und sein eignes ש״ם wird gleichfalls wieder aufgelegt — und uns auferlegt.

Von אזולאי habe ich weder שם הגדולים noch sonst was je gesehen oder gehört, so sehr ich auch danach gesucht habe — Sie wissen daß mir ihn Breßelau in Hamburg versprochen hatte — ich habe einem Antiquar Ordre gegeben, um jeden Preis — will ich ihn lesen, und ihn Ihnen senden — aber ich zweifele — ob dergl. auf unserm Mist wächst. —

Unter andre Novitäten gehört, daß Heyne, den ich öfter in meinem Hause gesehen habe — nach der Tyrkei zu den Russen als Feldarzt ging — trotz dermaliger Niederlage, Pest etc. Des Menschen Wille ist sein Himmelreich — sage ich oder sagt Schiller; gleichviel.

Ferner, daß Saalschütz — ankam -- fortwollte — und dablieb — warum er kam — da er denn doch wieder fort wollte —? warum er fortwollte, da er doch kam —? warum er dablieb, nachdem er bereits reisefertig war — das alles wird er Ihnen geschrieben haben —. Übrigens behalte ich mir mein Urtheil über ihn vor — bis seine opera — ich meine nicht die geschriebenen über Metrik und Musik der Hebräer — sondern die andern יוצאי לאור sind — noch ruhet ein Nebel und Dunkel über all dergleichen — wenn sich der Nebel verzieht — wer weiß — vielleicht ist der — משיח

Und so wären wir, wo wir angefangen hätten במה דפתח ימים. Der Mannheimer muß משוגע seyn — höre ich Sie sagen; — auch möglich — sage ich. Sie irren dann gewiß weniger, als wenn Sie mich, nachdem Sie obiges alles gelesen haben, für verstimmt, mißlaunig, trübe und dergleichen halten — ich bin, gottlob, gesünder als seit Jahren — zufrieden mit allem, was mich umgiebt, besonders mit meiner Gemeinde, die mir

alles Liebe und Gute erzeigt — und mich verehrt und schätzt mehr, als ich es verdiene — ich habe hier drei Wochen sehr angenehm und heiter zugebracht. Warum denn doch der Brief so düster — nun Sie hörens ja — משיח!.

Aber jetzt, da es zum 3. Male oder 4. Male kommt, fängt es an abgeschmackt zu werden, und das ist ärger als משוגע. Also schließe ich lieber — was ich ohnehin schon längst hätte thun sollen, da alle Regeln der Brunnencur und Brunnendiät — eine neue Gattung 10. Gebot — schon längst übetreten sind. Ehe ich nun aber schließe, muß ich Sie noch einmal recht kräftig und innig in allen Dur- und Molltönen der Freundschaft und der Liebe bitten und ermahnen — schneller zu antworten — reichlicher und ergiebiger den unerschöpflichen Quell des Witzes und der Laune fließen zu lassen, daß auch ich, der entfernte und gewiß um Nichts lauere Freund — des Segens mich freue.

Ihre Frau, die von mir und der meinigen nichts scheint wissen zu wollen — seit Hannchen Kley[1]), wie es scheint, uns den Rücken gewendet hat — Gott weiß, warum — grüße ich herzlich und freundschaftlich und bitte um einen huldvollen Blick. Meine Frau, die mir procura gegeben hat und meine beiden Buben — die jeder seine Sprache reden, grüßen und empfehlen sich ihrer Huld und Liebe wie auch ich

Ihr Freund —

Mannheimer.

[Von Zz. Hand:

erhalten 23. October
Beantw.]

15.

Zunz an Mannheimer.

d. d. 18. Januar 1835.

Verehrter Freund!

Da man mir von Prag[2]) aus das Anerbieten gemacht hat, daselbst das Amt eines Predigers zu übernehmen, mir

[1]) Vgl. oben S. 106.

[2]) Ein Auszug aus dem Briefe bei Maybaum a. a. O. S. 38.

aber die dortigen Einrichtungen und Verhältnisse unbekannt sind, so bin ich so frei, um Ihren gütigen Rat zu bitten, da Sie gewiß in jene Angelegenheit besser als ich eingeweiht sind. Da man mich drängt, so ist die schnellste Auskunft mir die liebste, daher ich Sie bitte, mir mit umgehender Post zu antworten; in jedem Falle wird das, was Sie mir darüber sagen, von besonderem Nutzen sein. Besonders möchte ich wissen, wie die Kultusangelegenheit dort beschaffen ist; ob man gesonnen ist, lebenslängliche, durch gerichtlichen Vertrag oder das Gesetz gesicherte Anstellung zu geben; wer eigentlich an der Spitze stehet; wie es mit den Parteien steht usw. ללמוד אני צריך — Meine Beschäftigung mit der jüdischen Literatur ruht gegenwärtig, da die Vorlesungen über das historische Verständnis der Psalmen, die ich wöchentlich zwei mal seit dem 15. v. M. halte, mich fast ausschließlich in Anspruch nehmen. Grüßen Sie Ihre liebe Frau, auch die meinige empfiehlt sich beiderseits. Herr Dr. Saalschütz hatte mir Nachricht versprochen inbetreff einer Anfrage bei Anton v. Schmidt zum Verlage der hebräischen Übersetzung meines Buches »Die gottesdienstlichen Vorträge[1])«: aber bis dato nicht geschrieben. Leben Sie wohl und erinnern Sie sich freundschaftlichst

Ihres Zunz.

Berlin, 18. Januar 1835.

Herrn Prediger J. Mannheimer.
Hochwürden in Wien.

16.

Mannheimer an Zunz.

d. d. 8. Februar 1835.

Verehrter Herr Doctor!

Ihr Schreiben[2]) und die darin enthaltenen Fragen waren so kurz und categorisch gestellt, daß ich gewiß nicht gewagt hätte, die Antwort zu verzögern, wenn mich nicht grade in

[1]) David Caro, der Verf. von ברית אמת, hat eine solche unter dem Titel כנסת ישראל angefertigt. Wo sie nebst dem gesamten literarischen Nachlaß Caros (s. Lipmann, N. Leben und Wirken David Caros, S. 29) geblieben ist, ist unbekannt.

[2]) Gedruckt bei Maybaum S. 38 f.

denselben Tagen ein Fieber aufs Bett geworfen und bis jetzt darin festgehalten hätte. Mein erstes Geschäft außer dem Bette ist dieser Brief, den ich freilich invita Minerva schreibe.

Der Tempel zu Prag ist eine Privatanstalt, aber mit Genehmigung der Regierung, insofern sie der hiesigen Einrichtung sich anschließt, errichtet. Die Sicherheit einer öffentlichen Anstellung hätte die Ihrige nicht, indessen ist der Bestand des Tempels als solcher, wenn er einmal steht, von keiner Seite gefährdet. Unter dem Dutzend öffentlicher Synagogen, die es in Prag giebt, wird sich auch die in Frage stehende als eine öffentliche erhalten können, und da ihr die reichsten und angesehensten Gemeindeglieder angehören, selbst mit einigem eclat bestehen können.

Übrigens werden Sie die Vorsicht eines förmlichen Contractes nicht außer Acht lassen, da wohl weniger Ihre Anstellung als die Bedingungen derselben in der Zeit gefährdet werden könnten.

Über die dortigen Gemeindeverhältnisse ein anders Mal ein Mehreres. Heute nur eine Bemerkung. Die Apellanten (דיינים) in Prag, höre ich, sollen sich ausbedungen haben, daß der Prediger keine Trauungen vornehmen dürfe, sondern sich wie ehedem in Berlin und jetzt noch in Pesth mit einer bey der Trauung abzuhaltenden Rede zu begnügen habe. Das würde Ihre Stellung und die Sache im allgemeinen mehr, als Sie denken, bloßstellen, und eine Suprematie der דיינים voraussetzen, die Sie schon um der innern kirchlichen Angelegenheiten willen nicht anerkennen dürfen. Ich, der ich Prag genau kenne, würde mir vor allem die kirchliche Autorität in Sachen des Cultus, ferner die ungehinderte Ausübung der priesterlichen Seelsorge, wie sie auch in den Statuten vorgeschrieben ist, bez. Einsegnungen, Trauungen und Leichenbestattungen — in so fern es Mitglieder Ihrer Synagoge betrifft — ausbedingen. Sie dürfen sich nur auf meine Stellung berufen.

Man hat mir gesagt, daß Ihnen 1000 f Gehalt, freye Wohnung und Emolumente beiläufig 600 f ca. zugesagt wären. Wenn das so ist — der es mir sagte, gehört zu den angesehenen Pragern, ist mir aber nicht verläßlich genug — so können Sie dabey in Prag, wo man billig lebt. und da Sie keine Familie haben, sehr gut bestehen.

Ich kann nicht mehr fort und muß schließen.

Wollen Sie ein Mehreres wissen, so fragen Sie.

Zu dem glücklichen Erfolg Ihrer Vorträge über Pss. gratulire ich von Herzen. Saalschütz hat mit dem Schmidt noch nicht gesprochen, will aber mit ihm sprechen.

Genug. Ich kann nicht mehr

Ihr Freund und Verehrer

Mannheimer.

Von Zz. Hand:

erhalten 8. Februar 1885.

Beantw. 9. — —

17.

Zunz an Mannheimer.

d. d. 9. Februar 1835.

Verehrter Freund!

Wie dankbar[1]) ich Ihnen sein muß, das Sie, eben vom Fieber genesend und Reconvalescent, sich meinetwegen in Geschäftsbriefe versenken, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Allein im Vertrauen auf die bereits erprobte Freundschaft und der Hoffnung lebend, daß auch das Fieber seitdem ausgeblieben, erlaube ich mir noch fernere Fragen zu tun, da Sie mir ja im voraus schon die Erlaubnis dazu gegeben. Ehe ich aber dazu schreite, bitte ich, mich Ihrer lieben Frau zu empfehlen und die Grüße meiner Frau für Sie beide annehmen zu wollen. Wenn ich heute etwas lang und nicht concis genug mich ausdrücke, so falle die Schuld auf Montag, an welchem Tage von 6 bis 7 Vorlesung ist.

Mein Gehalt soll bestehen laut wiederholter Versicherungen des Herrn Peter Beer in 800 fl Fixum, circa 600 fl Emolumenten und freier Wohnung, meine Pflichten in Predigten, Trauungen, Einsegnungen der Wöchnerinnen etc. Ich bin keiner geistlichen Behörde unterworfen. Der Contract mit mir wird von seiten der städtischen Behörde bestätigt. Am 12. d. M. geschieht die Übergabe der Altschule durch den Magistrat an den Verein. Die Einrichtung wird vor August nicht fertig sein. Der Prediger

[1]) Ein Auszug aus diesem Briefe von Zunzens Hand bei Maybaum a. a. O. S. 39.

aber muß um drei Monate (also anfangs Mai) früher an Ort und Stelle sein, »um mit seiner Beratung den Cultus zu regulieren.«

Ich habe mir einige Punkte für den Contract entworfen, die ich Ihnen hiermit כתלמיד לפני הרב zur Prüfung vorlege, da ich in diesem Fache ein Neuling bin. Sie sind ohne strenge innere Ordnung nur hintereinander aufgezählt und, da ich sie abschriftlich zurückbehalte, so brauchen Sie in Ihrer gefl. Beantwortung, ohne sie zu wiederholen, mir Ihre Bemerkungen ad 1, ad 2 usw. mitteilen. Wenn bei einem Artikel ein Fragezeichen steht, so bedeute dies meine Ungewißheit, ob von dergleichen die Rede sein, oder darüber etwas bestimmt werden kann: 1. Meine Austellung ist lebenslänglich — oder mindestens zehn Jahre. — 2. Ich kann zu jeder Zeit (oder an fixierten Terminen) auf ein halbes Jahr im Voraus kündigen. — 3. Bestimmung, wenn ich unbrauchbar geworden. — 4. Pension an meine Frau im Todesfalle? — 5. Ich predige an Sabbathen, Festtagen und תשעה באב (jeden Sabbath?). — 6. Bei den Mitgliedern dieser Gemeinde bin ich berechtigt, Trauungen (קדושין) zu verrichten, Einsegnungen und Confirmationen zu vollziehen. — 7. Mein Verhältnis zum Religionsunterrichte? — 8. Erhalte ich einen Substituten. Ferien? — 9. Mein fester Gehalt 800 fl. monatlich praenum. und freie Wohnung, Vergütung für letztere, wenn ich eine andere wähle? — 10. Die Emolumente werden mir zu einem Betrage von 600 fl garantiert. — 11. Der feste Gehalt beginnt 1835 im Mai. — 12. Reise und Einrichtungskosten. — 13. Ich zahle keinerlei Abgaben. — 14. Der Verein hat meinen politischen Aufenthalt in Prag zu bewerkstelligen. — 15. Ich habe Befugnis, Privatunterricht zu erteilen und Vorlesungen zu halten. — 16. Bei den Beratungen, den Cultus betreffend, habe ich eine Stimme. — 17. Über Thema etc. der Predigten, Bestimmung der jedesmaligen Gesänge habe ich allein zu verfügen. — 18. Ein Schiedsgericht im Falle von Differenzen? — 19. Ein Synagogendiener ist zu meiner Disposition. — 20. Der Vertrag wird gerichtlich bestätigt, — 21. Derselbe wird von zehn angesehenen Gliedern des Vereins unterschrieben. —

Außerdem erlaube ich mir zu fragen: a) was das für Statuten sind, von denen Sie reden und ob selbige gedruckt

sind und zu haben; b) was ist etwa bei Leichenbegängnissen zu tun? c) ob ich als Prediger von der Regierung anerkannt bin? d) können Sie mir zehn angesehene und wohlhabende Mitglieder des Vereins nennen, deren Unterschreibung des Contractes ich fordern darf? c) welche Linie habe ich inbezug auf Orthodoxie zu beobachten? Teilen Sie mir Ihre Ansicht mit über »Glauben«, »Fragen,« »Rasieren,« »in die Synagoge gehen« »die לבנה benschen« etc. auch bloßen Hauptes gehen.

Eine Meinung Schmid's, mein Buch betreffend, möchte ich bald haben. Doch ich muß hier aufhören und bitte nur noch um Antwort so bald als möglich, da meine Antwort nach Prag vom Einlaufe Ihres Briefes abhängt und ich sehr gerne die nächste Woche von Ihnen schon Rat haben möchte. Leben Sie wohl.

Der Ihrige

Zunz.

Berlin, 9. Februar 1835.

Herrn Prediger Mannheimer
hochw. zu Wien.

18.

Mannheimer an Zunz.

d. d. . . Februar 1835.

Verehrtester Freund.

Ich würde mir eine Gewissenssache daraus machen[1]), Sie auch nur einen Posttag warten zu lassen. Nur müssen Sie meinem trüben Augenlichte Manches zu Gute halten, da ich wohl schreiben [kann], aber das Geschriebene schwer überlese.

Was die angeführten Punkte betrifft, so dürfen Sie nicht außer Acht lassen, daß Sie mit Privatleuten zu thun haben. Nominal sind die Leiter des Unternehmens, die bisher schlecht genug ihren Eifer bewiesen haben, Leopold Edler von Lämel, soi disant Präsident des Vereins, und M. I. Landau, der Schriftsteller und Vorsteher. Lämel ist sehr indifferent, wünschst vielleicht eher das Unterbleiben der Sache als die Ausführung

[1]) Gedruckt bei Maybaum a. a. O: S. 40 f. — 2, II M. 23, 7.

derselben, und Landau ist, um nicht Aergeres zu sagen, ein höchst unverläßlicher Mensch, den nur Interesse und Eitelkeit leitet, und der sich der Sache gleichsam bemächtigt hat, weil sie sonst ohne ihn zu Stande gekommen wäre. Peter Beer zeigt Eifer, hat aber keinen merklichen Einfluß. Die eigentlichen thätigen und redlichen Arbeiter sind: 1. ein junger Mann, Lazar Pollak, der eigentliche Gründer, Leiter und Beförderer der ganzen Unternehmung. 2. dessen Oheim Joseph Pollak, ein sehr vermögender, wohlgesinnter und rechtlicher Mann. 3. Herr Lipmann, der seinerseits sowohl für diese Sache als für die Verbesserung der bürgerlichen Verhältnisse viel Theilnahme und Eifer bewiesen hat. Mit diesen ist zu unterhandeln. Was die Andern betrifft, ist von Allen keiner, von dem man mit Gewißheit sagen könnte, daß er der Sache anhänglich bleiben werde. Sonstige achtbare Gemeindeglieder sind S. B. Hirsch, Gebrüder Porges, Jonas Porges, S. Kuh und Mehrere. Fragen Sie lieber an, mit wem Sie zu contrahiren hätten. Vielleicht hat sich ein Vorstand gebildet, der als Behörde auftritt. Die Stelle des Religionslehrers kommt mit der Ihrigen in keine Verbindung; da 2 Religionslehrer vom Staate angestellt sind — Peter Beer für die Normal- (deutschen) Schulen und Homberg für die Gymnasial-Schulen. Homberg hat sogar noch einen Substituten, den Dr. Wessely. Wenn Einer von den beiden stirbt, da sie beide sehr alt sind, ist davon zu reden, könnte allerdings die Religionslehrerstelle mit der Predigerstelle verbunden werden, und dann hätten Sie einen öffentlichen Character. Im Punkte der Orthodoxie ist meine Meinung אל תצדק הרבה ואל תרשע — ne quid nimis. Jedes System ist das richtige, wenn es consequent durchgeführt wird und im Character seine Bewährung findet. Aergerniß darf keiner geben, der bey Juden Einfluß gewinnen will, am wenigsten bey einer Gemeinde wie die Prager, die 10000 Seelen vom plebs zählet. Eben so unglücklich fährt man aber auch, wenn man über sein e freisinnigen Ideen das Gewand der Heiligkeit und einer verschollenen Ascetik zieht, das unser Eins so wenig ansteht. Ich habe das wenigstens sehr sorgfältig vermieden und habe dabey Achtung und Liebe und Zutrauen bey allen Partheyen gewonnen. מדבר שקר תרחק ist bey mir die Hauptsache. Nun zu Ihren Punkten.

1. Lebenslänglich werden die Herren Sie nicht anstellen oder sich verpflichten können, da sie ihren Nachfolgern nicht gut zumuthen können, ihre Verpflichtung anzuerkennen. Dasselbe gilt von dem Punkte der Pension für Ihre Frau. Ich habe letztere nicht erhalten können, da die Gemeinde hier nicht solidarisch Verpflichtungen eingehen kann.
5. Jeden Sabbath und Festtag wäre allerdings räthlich, was Ihnen bey Ihrer leichten Art zu arbeiten auch eher möglich ist als mir jeden 2. Sabbath. Zudem ist in Prag ein großes Publicum, und Sie hätten immer neue Zuhörer. Nur dürfen Sie keine conditio s. q. non daraus machen, und müßten die Freiheit haben, hin und wieder auszusetzen, wenn es Noth thut. Bey der Einrichtung unseres Gottesdienstes, ist dieser auch ohne Predigt ein Ganzes und Abgeschlossenes. Jedoch je öfter, desto besser. Denn Predigt ist der Geist, das andere ist נשמות.
6. Nicht nur berechtigt, sondern es muß das zum wesentlichsten Punkte gemacht werden, ohne denSie sich zuNichts verstehen.
7. Ist schon oben besprochen.
8. Wohl schwerlich anfangs, würde auch Conflicte geben, die Sie um Ihretwillen meiden müssen.
9. 10. versteht sich von selbst, dürfen Sie nicht berühren, gehört in den Contract. Desgl. 11. 12. Nichts als billig.
13. ist überflüssig und sieht etwas kleinlich aus; stellt die Hauptpunkte in Schatten.
14. billig und versteht sich von selbst, ist die Sorge des Vereins, da er Sie ruft.
15. versteht sich von selbst.
16. Muß mit 6 besonders hervorgehoben werden. Es dürfen keine gottesdienstlichen Einrichtungen ohne Ihre Zustimmung getroffen werden.
17. Versteht sich — fällt den Leuten nicht ein.
18. Wozu? 19 unerheblich. 20 ist keine Bedingung, sondern Form, die Sie zum Schlusse hinzufügen, namentlich würde ich auf die Unterschrift der angesehenen Mitglieder dringen.

a) Statuten sind die für die hiesige Anstalt entworfenen Regeln und Instructionen, die den Pragern bereits mitgeteilt sind und der Prager Anstalt vermutlich zu Grunde gelegt werden, nicht gedruckt.

b) Bey jedem Leichenbegängniß haben Sie nach unsern Statuten מנוחה נכונה zu sagen, ein deutsches Gebeth, für das ein Formular als Fachwerk vorliegt, zu halten; und Leichenreden da, wo der Verstorbene ein öffentliches Verdienst hatte und einen gemeinnützigen Charakter.

c) Als Prediger nicht, ich bin Religionslehrer und zugleich, da wir keinen eigentlichen Rabbiner haben, werde ich als Seelsorger (Pfarrer) betrachtet. In Prag ist das schwerlich zu hoffen, da die Appellanten dort von der Regierung bestellt sind.

o) Die oben genannten sind die Verläßlichsten. Vielleicht habe ich Einige vergessen. Ich kenne persönlich nur wenige. Mit dem Vorstande der Gemeinde dürfen Sie sich nicht einlassen, denn die sind in Prag »bezahlte Beamten«. Es ist das פרנסות kein Ehrenamt in Prag.

e) Über Orthodoxie habe ich meine Meinung gesagt. Meine Frau trägt ihr eignes Haar, und ich rasire mich und gehe mit einem Kappel, wenn mich friert, sonst nicht. Sie sind kein רב

Grad geht es zu Ende ich schließe also kurz abgebrochen. Grüße herzlich und freundlich Ihre Frau. Wünsche Ihnen Glück und Segen. Ihr Freund

Von Zz. Hand. Mannheimer.

erhalten 22. Februar 1835.

Beantw. 16. April.

Donnerstag war die große Festlichkeit in der Altschule, wo Dr. Frankel aus Töplitz[1]) eine Predigt gehalten.

19.

Zunz an Mannheimer.

d. d. 16. April 1835.

Verehrter Freund!

Ich bin noch im Rückstande[2]) mit meinem Danke für Ihre so gütige Auskunft in dem am 22. Februar erhaltenen Briefe. Nach den Mitteilungen habe ich mich gerichtet, als ich den Herren in Prag zehn vorläufige Punkte aufstellte. Sowohl der Verein als dessen Sekretär, Juda Pollak — letzterer

[1]) Vgl. MS. XLV (1901), S. 223 ff.

[2]) Ein Auszug von Zunzens Hand bey Maybaum a. a. O. S. 43.

ist mein ausführlicher Korrespondent — haben mir geschrieben und ersterer mich eingeladen, behufs der besseren Verständigung mich selber nach Prag zu begeben; ich habe eingewilligt, doch nur auf eine Zeit von höchstens drei Wochen. Genannter Juda Pollak, der mit besonderer Verehrung Ihrer gedenkt, ist vermutlich mit Ihrem Lazar identisch; sein Schwager ist Dr. Schmelkes in Töplitz. Ich bin sehr gespannt auf den Ausgang dieser Unterhandlung, der sicherlich während meiner Anwesenheit in Prag statthaben wird. Höchst wahrscheinlich bin ich über drei Wochen in Prag, wohin Sie einen etwaigen Brief an mich, pr. Adr. des Herrn Juda Pollak, richten können. Ausserdem wünsche ich durch Gegenwärtiges, für die Stelle eines Religionslehrers, welche, ut dicunt, durch die Abreise des Dr. Saalschütz erledigt wird, Ihnen einen jungen Mann, namens M. Sachs zu empfehlen, aus Glogau gebürtig[1]), jedoch hier seit zehn Jahren wohnhaft, von tüchtigen Kenntnissen, geistvoll, gediegener Gesinnung und kräftig, der sehr bald mit einer neuen Übersetzung der Psalmen[2]) auftreten wird, die wohl mehr als gewöhnliches leisten wird. Mögen diejenigen, die jene Stelle verleihen, wenigstens auf diesen Mann ihr Augenmerk haben und [ihn] unter die candidati zählen, falls es deren bereits gibt. אי״ה von Prag aus ein Mehreres. Mich und meine Frau Ihnen und der Ihrigen empfehlend, bin ich Ihr Freund

Zunz.

Berlin, 16. April 1835.

An den Religionslehrer und Prediger Herrn J. Mannheimer hochw. in Wien.

20.

Zunz an Mannheimer.

d. d. 19. August 1864.

Herrn Prediger Dr. Mannheimer — Wien.

Lieber, guter, alter Freund!

Ja ich nehme den Handschlag an und meine Anrede ist von der Ihrigen das Echo. Wie hat Ihr Schreiben mich ge-

[1]) Vgl. ADB. XXX, 131 ff.

[2]) Sie erschien noch in demselben Jahre bei Veit u. Co.

rührt und erfreut! Es war eine »alte Stimme«, wobei mir auch die Stimmen der Toten wie ein fernes Gesäusel, wieder erklangen und wahrlich, wenn Sie meinen, daß reiner Frohsinn mich an meinem Geburtstage — der eigentlich חמשה עשר באב ist — beherrschte, oder daß die vielen Lobeserhebungen mir angenehm sind, so irren Sie. Doch Sie irren nicht, Sie kennen das. Der Schmerz über die Vergänglichkeit dessen, was, derer, die man liebt, verbunden mit dem andern Schmerz über das Unerreichbare, dem in Menschenwohl wie in Erkenntnis nachgejagt wird, läßt es wohl zu einer augenblicklichen Berauschung, — zur Freude läßt er es, mich wenigstens, nicht kommen. Die allgemeine Gebrechlichkeit, das allgemeine Weh verdüstert auch die häusliche Freude

דמעת העשוקים ואין להם מנחם –
בשל אשר יעמל האדם לבקש ולא ימצא –
מקום המשפט שמה הרשע –
ברוב חכמה רוב כעס –

Hier haben Sie die 4 Texte[1]) zu eben so vielen Leitartikeln für die Blätter von Moskau, Wien, Berlin, Rom, Paris und Madrid.

Doch ich mag mich nicht in finstre Kohelet-Betrachtungen verlieren, und darum frische ich mich und diesen Brief wieder mit dem Bilde Ihrer Freundschaft auf. Sie haben ganz recht, meiner Adelheit verdanke ich viel, und ich habe dessen in der gedruckten Antwort kein Hehl [gemacht]. Aber Freunde zu haben, wie Sie einer sind, ist auch schön.

Beiliegendes Schreiben bitte ich zu befördern, und, wenn Sie Herrn Dr. G. Wolf sehen, ihn [zu] grüßen: ich werde ihm schreiben, aber er muß noch etwas Geduld haben, zumal meine Frau, die viele Briefe zu beantworten hat, mitschreiben will.

Ihnen aber sendet sie herzliche Grüße, und beide beten wir für Ihr Wohlsein.

Der Ihrige

Zunz.

Berlin, 19. August 1864.

---

[1]) Vgl. Koh. 4,1. 8,17. 3,16. 1,18.

Besprechung.

Adler, Simon: Geschichte der Juden in Mülhausen im Elsaß. Mülhausen i. E., 1914,8.

Wie ähnliche derartige Arbeiten will auch die vorliegende die Geschichte der Juden in einer Stadt schildern, um so ein Bild der Gesamtlage zu zeichnen. Mit Mangel an Material hatte der Verfasser zu kämpfen, und so wird sich die Nichtbeantwortung gewisser an uns herantretender Fragen auf diese Weise erklären lassen. Die Arbeit schildert in ihrem ersten Hauptabschnitt die äußere Geschichte der Mülhausener Judengemeinde unter den deutschen Königen und Kaisern von Rudolf von Habsburg bis Sigismund und Friedrich III. — Hier sind es im Wesentlichen die Judenschuldentilgungen, die im Vordergrund des Interesses stehen. Ganz wie an anderen Orten wurden eben auch hier die Juden als Einnahmequelle betrachtet. Kaiser und Reichsstadt legten deshalb auf sie in gleicher Weise Wert, und suchten sie sich nutzbar zu machen. Mülhausen unterscheidet sich also hierbei in keiner Weise von anderen Städten. Der zweite Hauptabschnitt wendet sich dann den Verhältnissen der Judengemeinde im Innern zu, und zwar im ersten Kapitel dem Erwerbsleben. — Ihr Handel war in Mülhausen auf keine Warengattung beschränkt. Sie »lobten« vor öffentlichem Gericht, »verzinsten« Gold und Silberwaren, so wie auch Stoffe, handelten mit Pferden und Rindern und konnten auch liegende und fahrende Güter erwerben.

Im 2. Kapitel bespricht dann der Verfasser die Judenschule. Er stellt hier fest, daß Mülhausen nie ein Ghetto oder eine Judengasse besaß. Aber schon im Jahre 1311 ist in der Stadt eine Synagoge oder Judenschule nachweisbar.

Im 3. Kapitel wendet sich dann Adler den Rechtsverhältnissen zu. Er kann hier die erfreuliche Tatsache mitteilen, daß die Juden in Mülhausen das Bürgerrecht besaßen wie nur in wenigen deutschen Städten.

Durch den Brand des Rathauses 1651 sind die Bürgerbücher vernichtet worden, jedoch blieben 2 Blätter erhalten, von denen er Auszüge vorlegt. Kurz wird darauf noch einmal auf die Steuern hingewiesen und betont, daß die Juden sowohl dem Kaiser wie auch der Stadt zinsen mußten.

Ein besonderes Kapitel widmet Adler sodann den Rechtsverhältnissen der Juden, die während des 17. und 18. Jahrhunderts in der Stadt verkehrten. Hier kann er zeigen, daß — im Widerspruch zu der von Gide vertretenen Auffassung — Spuren von Juden sich auch an dem Zeitraum zwischen der Reformation und dem Ende des 18. Jahr-

hunderts in der Stadt finden, ja daß sogar Juden dort verkehrten und wohnten.

Im dritten Hauptabschnit werden darauf die Ereignisse in dem Leben der Juden in Mülhausen während der Revolution und des Kaiserreichs dargestellt, und zwar zunächst vom Ausbruch der Revolution bis zum Reunionstraktat. Adler sagt hier: »Von nun an ist die Geschichte der Mülhausener Juden nur noch ein Teil der Geschichte der französischen Juden. Die Ideen der Revolution hatten übrigens die Mülhausener und die daselbst verkehrenden Juden vor der Vereinigung mit Frankreich stark beeinflußt«.

Das Schlußkapitel ist der Zeit Napoleons I gewidmet. Damit bricht das Buch ab und bringt noch eine Reihe von Anhängen urkundlicher Art.

Es ist zu bedauern, daß die Geschichte der Juden in Mülhausen nicht für das 19. Jahrhundert weitergeführt, daß auf die Probleme, die sich mit der Wiedervereinigung des Elsasses mit Deutschland boten, nicht eingegangen wird. Es ist nicht recht einzusehen, warum das unterblieben ist! — Ob sich nicht auch für die Zeit des Übergangs von deutscher zu französischer Herrschaft bei dem Raub des Elsasses durch Frankreich etwas hätte ermitteln lassen, nach welcher Seite die Stimmung der Juden ging? — Mir wollen diese Fragen bei einer jüdischen Gemeinde des Grenzgebietes als die wichtigsten erscheinen. Wie hat sich die jüdische Gemeinde nach 1870 entwickelt, wie wird die Haltung der Juden in nationalen Fragen, wie ihre Sprache und ihre Sitten sein? Vielleicht beschert uns der Verfasser eine Fortsetzung, in welcher die Verbindung, in der die Gemeinde zur Stadt stand, stärker betont wird. Denn gerade die Aufdeckung dieser Wechselbeziehungen ist für die jüdische Geschichte besonders lehrrreich. Im übrigen aber ist die Arbeit fleißig gearbeitet, wenn sie auch etwas gar zu sehr am Material haften bleibt. Willy Cohn (z. Zt. im Felde).

Berichtigung.

S 150 ist durch ein Versehen die zweite Zeile von oben: »Von N. Porges« ausgefallen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

Heinrich Graetz.

Von **M. Brann.**

Am 31. Oktober 1817 ist uns Heinrich Graetz geboren worden[1]). An seinem ersten Lebenstage feierte das protestantische Deutschland den dreihundertsten Gedenktag von Luthers Reformation, die weit über die religiösen Anschauungen hinaus das gesamte Leben der abendländischen Völker beeinflußt hat. Auch für uns deutsche Juden hat Martin Luther seine Bedeutung. Denn er hat durch seine klassische Verdolmetschung der heiligen Schrift das Gottesbuch zum Gemeingut des deutschen Volkes gemacht. Er hat dem Unterricht in der Ursprache der Bibel seine gleichberechtigte Stellung an den deutschen Hochschulen verschafft. Er hat mit seinen Freunden, den Vorkämpfern und Vertretern der Altertumswissenschaft, die Teilnahme für alles, was in der heiligen Schrift geschrieben ist, erweckt und die hebräische Literatur zu einem ebenbürtigen Glied in der Reihe der Wissenschaften erhoben[2]). Der Thesenanschlag an der Schloßkirche zu Wittenberg war an sich ein unbedeutender Vorgang, dessen Tragweite damals niemand ahnen konnte. Der Augustinermönch von Wittenberg ahnte damals selbst nicht, daß er, um mit Döllinger zu reden, einst »der gewaltigste Volksmann, der populärste Charakter, den Deutschland je besessen«, werden würde. Ein wahrhafter Volksmann sollte unserer eigenen Glaubensgemeinschaft am dreihundertsten Geburtstage der Reformation in Heinrich Graetz geschenkt werden. Er hat in der Tat durch sein Lebenswerk die

---

[1]) In seinem Tagebuch II, 117, vgl. S. 326, Anm. 1, berichtet er gelegentlich, daß der 21. Marcheschwan 5578, d. i. der 31. Oktober 1817, sein Geburtstag sei.

[2]) Vgl. Bauch, die Einführung des Hebräischen in Wittenberg in der MS. XLVIII (1904) S. 22 ff., 77 ff., 145 ff., 214 ff., 283 ff., 328 ff., 461 ff.

gesamte Judenheit mit Selbstvertrauen erfüllt und im Glauben an ihre Zukunft gestärkt und erhoben und insbesondere die Ostjudenheit von mittelalterlichen Anschauungen befreit und ihr den Eintritt in das moderne Kulturleben vermittelt.

Seine Geistesrichtung wurde bestimmt durch seinen Lebensgang[1]). Seine Wiege stand in Xions[2]), seine erste Jugend verlebte er in Zerkow, seine spätere in Wollstein, lauter mehr oder minder kleine Städtchen der deutschen Ostmark, die durch die Wiener Verträge dem preußischen Vaterlande zum zweiten Mal angegliedert wurde. Mehr als ein Drittel der preußischen Juden hatte hier ihre Heimat. Ein einheitliches Ganzes bildete damals diese Gesamtheit nicht nur durch die Gleichheit ihrer Abstammung und ihrer Glaubensüberzeugungen, sondern auch durch die Übereinstimmung in ihren erziehlichen und gesellschaftlichen, in ihren wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Anschauungen und Bestrebungen. Die altherkömmlichen Einrichtungen für den Gottesdienst und die religiöse Belebung standen hier noch in hoher Blüte. Talmudmeister von großem Ansehen sammelten zahlreiche Schüler von nah und fern um sich; selbst die Rabbiner der mittleren und kleinen Gemeinden setzten ihre Ehre darein, etliche Jünger täglich im Talmud zu unterrichten, und für deren Lebensunterhalt zu sorgen. Sie blieben immer noch die anerkannten Stimmführer, wenngleich staatsrechtlich ihr Amtseinfluß

---

[1]) Über seinen Lebensgang schrieben: Rippner, »zum siebzigsten Geburtstag des Prof. Heinrich Graetz« im 7. Jahrg. der populärwissenschaftlichen Monatsblätter (1887), S. 218 ff., 241 ff. Bloch, Heinrich Graetz, a memoir. Philadelphia, 1898, 8 (zuerst gedruckt in Band VI der in Amerika erschienenen engl. Übersetzung der »Geschichte der Juden«, s. Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen Nr. 411), derselbe in deutscher Sprache: Heinrich Graetz, ein Lebens- und Zeitbild, S. A. aus der MS. XLVIII (1904) Posen 1904, 8, G. Deutsch in der Jew. Encyclop. VI, 64 ff. und zuletzt Meisl, Heinrich Graetz. Eine Würdigung des Historikers und Juden. Berlin 1917, 8.

[2]) So ist heute noch die offizielle Namensform. Kschonz schreibt Wuttke, Städtebuch des Landes Posen, S. 350 f.

in keiner Weise mehr zu Recht bestand[1]). Ebensowenig besaßen die Judenältesten und die Vorsteherkollegien irgend eine amtliche Autorität. Ein gesetzliches und anerkanntes Judentum gab es nicht mehr in Preußen. Selbst die einzelnen Gemeinden galten nur noch als »zu gewissen Zwecken erlaubte Privatgesellschaften«. Auch der innere Zusammenhang der Gemeinden, besonders der Großgemeinden, lockerte sich mehr und mehr. Das ehrwürdige Gebäude der altjüdischen Gemeindeverfassung und der hergebrachten Kultuseinrichtungen wurde nur noch durch die in den Gemütern fortlebende Pietät aufrecht erhalten. Dazu kam, daß, entgegen allen sonstigen allgemein anerkannten staatsrechtlichen Grundsätzen, bei der Vergrößerung des Staates die neuaufgenommenen Juden von den Wohltaten des Edikts von 1812, das die jüdischen Einwohner zu preußischen Staatsbürgern gemacht hatte, ausgeschlossen wurden, und zwar in der Art, daß ihre früheren Beschränkungen beibehalten, ihre früheren Freiheiten aber ihnen entzogen wurden. Bald ergriff die Regierung eine weitere, beiläufig sehr heilsame Maßregel, die dazu bestimmt war, die Einheitlichkeit des bisherigen Unterrichts zu zerstören. Unbekümmert um das heftige Widerstreben der Rabbiner und der Ältesten und um den passiven Widerstand der großen Masse, die am Althergebrachten hing, führte sie den Schulzwang auch für die jüdische Jugend ein und nötigte die Eltern, das heranwachsende Geschlecht in den gemeinnützigen Kenntnissen, die die Grundlage der allgemeinen Bildung sind, unterweisen zu lassen. Freudige Unterstützung und tatkräftige Förderung fand die neue Anordnung nur bei der anfangs geringen, aber täglich wachsenden Schar, die den Anschauungen Mendelssohns hier zu Lande folgte. Immerhin wuchs mit erstaunlicher Schnelligkeit in dem neuen Geschlecht die Fähigkeit, die hochdeutsche Sprache in Wort und Schrift gewandt zu handhaben[2]).

---

[1]) Vgl. Brann, die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812 (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars für das Jahr 1913), S. 25 ff.

[2]) Seit 1824 bestand die Regierung auf Einrichtung jüdischer Volks-

Inmitten dieser miteinander ringenden Gegensätze, in dieser geistigen Heimat, auf diesem kulturellen Nährboden mußte der junge Graetz seinen Lebens- und Bildungsgang zurücklegen. Schon früh machte sich die außerordentliche Begabung des Knaben bemerkbar. Seine Eltern, die sich von einem unbedeutenden Fleischereibetrieb kümmerlich ernährten, waren zu allen Opfern für ihren ältesten Sohn bereit. Ihm eine regelmäßig geordnete höhere Bildung zu verschaffen, ging aber weit über ihre Kraft. Er selbst berichtet darüber in seiner Lebensbeschreibung, die er vor dem Antritt seines Amtes für die staatliche Aufsichtsbehörde des jüdisch-theologischen Seminars niederschrieb[1]), Folgendes: »Mein Wissensdrang bestimmte meine Lebensrichtung. Meine Eltern, wiewohl wenig bemittelt, nährten diese Neigung, gaben mir die besten Lehrer und brachten die größten Opfer, um meinen Eifer nicht erkalten zu lassen. Weil aber der Aufenthaltsort meiner Eltern keine Gelegenheit zu einer höheren Ausbildung bot, schickten sie mich im dreizehnten Jahre nach einer größeren Stadt, wo ich neben den jüdisch-theologischen Lehrgegenständen auch Lateinisch, Französisch und anderes Wissenswerte erlernte.« Hier, in Wollstein, besuchte er mit Fleiß und Ausdauer die täglichen talmudischen Vorträge des Ortsrabbiners, Rabbi Samuel Munk, der selbst noch ganz der alten Schule angehörte, aber vergleichsweise milde und nachsichtig gegen die Jünger war, die profanem Wissen nachgingen, ohne darüber die halachischen Studien zu vernachlässigen. Mit einem wahren Heißhunger stürzte sich der junge Graetz auf alles Wissenswerte, was ihm irgend erreichbar war. Zum Glück

---

schulen in allen existenzfähigen Gemeinden, s. Bloch, die ersten Kulturbestrebungen der jüdischen Gemeinde in Posen in der Jubelschrift zu Graetzens siebzigstem Geburtstage, S. 215 ff. Warschauer, die Erziehung der Juden in der Prov. Posen durch das Elementarschulwesen in der ZfGJD. III, S. 29. 44. 42 und dazu die Abhandlungen Kanopkas (Ztschr. d. histor. Gesellschaft f. d. Prov. Posen XXVI (1911), S. 276 ff.) und Lauberts (a. a. O. XXVIII (1913) S. 150 ff.).

[1]) Ich lasse sie als Anhang zu diesem Aufsatze folgen. Die Urschrift befindet sich bei den Akten des Kuratoriums des jüd.-theol. Seminars.

gab es einen Bücherliebhaber am Orte, der ihm selbstlos alles darreichte, was er besaß und herbeischaffen konnte. Mit seinem für Freundschaft und Dankbarkeit ganz besonders empfänglichen Gemüte ist er dem Manne und seiner Familie sein Leben lang in treuer Hingebung anhänglich gewesen. So las er ohne Wahl allerlei geographische, mathematische, geschichtliche, mythologische, philosophische, theologische, atheistische und schönwissenschaftliche Bücher, wie sie ihm gerade in die Hände fielen: Campes Reisebeschreibungen, Bredows kurze Weltgeschichte, Ritter- und Räuberromane, Schriften von Goethe, Moses Mendelssohn und Wieland, und selbstverständlich die jüdischen Religionsphilosophen Maimuni und mit besonders schwärmerischer Begeisterung Juda Halevy. Daneben studierte er meist ohne jede Anleitung Meidingers französische, Bröders lateinische und Buttmanns griechische Grammatik und las in stetem Anschluß daran unverdrossen und, ohne sich von irgend welchen Schwierigkeiten abschrecken zu lassen, Fénelon, Rousseau, Eugen Sue, Voltaire, Cornelius Nepos, Cicero, Ovid, Terenz und Virgil, in Übersetzungen sogar Tasso, Camoëns und Cervantes, und zwar alle Bücher, wie es sich für einen rechtschaffenen Talmudjünger gebührt, von Anfang an bis zu Ende und nicht ohne seinen Witz und Scharfsinn daran zu üben. Selbst schriftstellerisch betätigte er sich. Als dreizehnjähriger Knabe begann er ein hebräisches Büchlein über jüdische und christliche Zeitrechnung[1]), das er im fünfzehnten Lebensjahr vollendete. Später schrieb er eine hebräische Hymne auf den Frühling, lieferte zahlreiche Beiträge zu einer selbstverständlich nur handschriftlich verbreiteten Zeitung, der »Schnelläufer«, die ein junger Studiengenosse in deutscher Sprache herausgab, verfaßte französische Liebesbriefe und deutsche humoristische Ansprachen für das Purimfest und schrieb sogar für eine junge Freundin, die er für ein positives Judentum gewinnen wollte, eine jüdische Geschichte. Alle diese Versuche

[1]) Er nannte es השבון העתים und begann die Arbeit in Zerkow am Mittwoch (27. Elul 5590 =) 15. September 1830. Das Schriftchen ist in seinem Nachlaß aufgefunden worden, vgl. Bloch, S. A. a. a. O., S. 13, Anm. Ich habe es bisher nicht gesehen.

sind nicht auf uns gekommen. Am meisten bedauerlich ist vielleicht der Verlust des zuletzt genannten im Hinblick auf die allergrößte Leistung, die wir ihm zu danken haben. Über alles aber hat er selbst uns sorgsam Rechenschaft gegeben in dem Tagebuch[1]), in welchem er dreiundzwanzig Jahre lang alle seine Gedanken, Gefühle und Erlebnisse mit ungeschminkter rücksichtsloser Wahrheitsliebe aufgezeichnet hat.

Die Aufnahme dieser durchaus verschiedenartigen Wissensobjekte in einem so wüsten Durch- und Nebeneinander mußte unausbleiblich verheerend selbst auf die gesündesten und glücklichsten Geistesanlagen wirken. Eine Sturm- und Drangzeit brach für den Neunzehnjährigen an. Die festen Säulen seiner bisherigen Weltanschauung gerieten ins Wanken. War der Talmud wirklich der Träger göttlicher Überlieferungen und eine Ring-

[1]) Das Tagebuch ist nahezu vollständig erhalten. Heft I beginnt mit dem Elul 5593 (1833) und schließt mit einem Eintrag von Montag den [27. Adar 5597 =] 3. April 1837 und umfaßte ursprünglich 235 Oktavseiten, von denen jetzt etwa 56 fehlen. Heft II, 174 Oktavseiten stark, beginnt mit einer Eintragung vom [27. Adar 5507 =] 3. April 1837 und schließt mit einer solchen von Sonntag, den [25 Tammus 5600 =] 26. Juli 1840. Es fehlen davon nur S. 145—156. Heft III, 179 Oktavseiten stark, beginnt mit Montag, den [25. (wohl Schreibfehler für 26. Tammus =] 27. Juli 1840 und schließt Mittwoch, [30. Siwan 5602 =] 8. Juni 1842. Heft IV, 90 Quartseiten stark, beginnt Montag, [5. Tammus 5602 =] 13. Juni 1842 und reicht bis Mittwoch, den [14. Ijar 5605 =] 21. Mai 1845. Heft V, 47 Quartseiten stark, beginnt mit dem 28. Ijar 5605 und schließt mit dem 25. März 1853. Heft VI, 36 Quartseiten stark, enthält Aufzeichnungen vom [20. Kislew 5610 =] 5. Dezember 1849 bis zum 20. September 5616 oder 1856. Die letzten vier Hefte sind tadellos erhalten. Der erhaltene Teil umfaßt somit mehr als 700 Seiten. Heft I berichtet über die Erlebnisse in Wollstein, Heft II über die in Oldenburg, Heft III über die Tätigkeit als Hauslehrer in Ostrowo, Heft IV über die Zeit der Studien an der Breslauer Universität, Heft V und VI über die Bemühungen um eine Lebensstellung und die ersten Breslauer Amtsjahre.

Einen weiteren auf diesen Aufzeichnungen beruhenden Artikel: »Einiges aus H. Graetzens Werdegang« habe ich angesichts der augenblicklichen Papier- und Raumnot zunächst zurücklegen müssen.

schule jüdischen Geistes, oder war er ein ödes Konglomerat von allerlei Spitzfindigkeiten, Nichtigkeiten und Sophistereien? War die heilige Thora wirklich das Gottesbuch oder ein Gesetzbuch, geradeso, wie die profanen der Griechen und Römer? Waren die Glaubensbrüder, die sich um Thora und Talmud nicht mehr kümmerten, wirklich nur leichtsinnige und oberflächliche Spötter, oder war ihr Beispiel geeignet, die Abneigung zu begründen und zu verstärken? Das waren die nagenden Zweifel, die alle seine Denkkraft beschäftigten und sein Gemüt zerrütteten, die er nur seinem verschwiegenen Tagebuch anvertraute und höchstens gelegentlich mit seinem intimsten Freunde[1]) zu besprechen wagte. Da brachte ihm dieser selbe Freund die soeben erschienenen »Neunzehn Briefe über Judentum[2]), in denen neue Ideen über das Judentum, die er nie gehört oder geahnt hätte, vorgetragen wurden, und in denen mit überzeugenden Argumenten nachgewiesen wurde, daß das Judentum die beste Religion und für das Heil des wahren Menschen notwendig und unentbehrlich sei. »Mit gierigen Blicken sog ich« — ich lasse sein Tagebuch[3]) reden — »die Sätze darin ein, und so abtrünnig ich dem Talmud vorher gewesen, so söhnte dieses Buch mich mit ihm aus, und ich kehrte zu ihm, wie zu einer für untreu gehaltenen, aber treu befundenen

[1]) Er hieß Benzion Samuel Behrend und wurde später sein Schwager. Nachmals war er Mitbesitzer der von seinem Schwiegervater B. L. Monasch in Krotoschin begründeten Buchdruckerei. Von 1869 an sind 19 Jahrgänge der Monatsschrift dort gedruckt worden und 11 davon (von 1877 an) im Verlage der Firma B. L. Monasch & Co. erschienen. Behrend hat sich auch schriftstellerisch betätigt. Die von R. Fürstenthal begonnene Übersetzung des »Leuchters« von Isaak Aboab (St. C. B. Nr. 5294,13) hat er von T, II, S. 39 an fortgesetzt und beendigt und auch eine kurze Einleitung zur Übersetzung geschrieben (St. a. a. O. Zedner 381, Rosenthal 490, Anh. 1129). Ferner lieferte er einige Beiträge für die Monatsschrift in Jahrg. XIX (1870), 337. 385. XX. (1871), 97. XXII (1873), 547. Er ist auch als Herausgeber auf dem Titelblatt der ed. Krotoschin des palästinensischen Talmuds genannt.

[2]) Sie erschienen anonym s. t. אגרות צפון in deutscher Sprache 1836 in Altona. Der Verfasser nannte sich Ben Usiël.

[3]) I, 122 f.

Geliebten zurück, nahm mir vor, ihn womöglich zu ergründen, ihn philosophisch zu lernen und, da mir viele weismachten, ich könne ein sogenannter studierter Rabbiner werden, dessen Wahrheit und Nützlichkeit aller Welt zu zeigen«. Ja noch mehr. Nach langen Seelenkämpfen besiegte er die angeborne große Schüchternheit und wagte es, am 16. Dezember 1836, den inzwischen bekannt gewordenen Verfasser der 16 Briefe, den Landesrabbiner Samson Raphael Hirsch in Oldenburg, zu bitten, ihn als Schüler aufzunehmen[1]). Es ist rührend zu lesen, wie beglückt er war, als der gefeierte Mann sich bereit erklärte, seinen Wunsch zu erfüllen, und wie er in einem kurzen hebräischen Stoßgebet seinen Empfindungen Ausdruck gab.

Am 8. Mai 1837 traf er in Oldenburg ein und fand zunächst alle seine Ideale erfüllt. Samson Raphael Hirsch war in der Tat ein Mann von umfangreicher theologischer Gelehrsamkeit und gediegener klassischer Bildung, von außerordentlicher schriftstellerischer Begabung, von tief inniger Herzensfrömmigkeit und vornehmen Lebensformen. Mit väterlichem Wohlwollen nahm er den Jünger im eigenen Hause auf. Wie ein liebes Familienmitglied wurde er gehalten und so auch von allen Angehörigen behandelt. Mit schwärmerischer Begeisterung erfüllte ihn die harmonisch abgeklärte Lebensweisheit des Meisters, und mit hingebendem Eifer folgte er seinen Anweisungen und Belehrungen. Jeden Vormittag wurde der Talmud, jeden Nachmittag die Bibel traktiert. Alle sonst verfügbare Zeit wurde regelmäßig profanen Studien, besonders der Beschäftigung mit den Lehrgegenständen des Gymnasiums, mit philosophischer Propädeutik und mit englischer Literatur gewidmet. Ohne kleinliche Schulmeisterei und in steter weiser Rücksicht auf die Eigenart des Schülers brachte der einsichtige Lehrer Plan, Ordnung und Zusammenhang in seine Studien und leitete mit Takt und Ausdauer seinen überschäumenden Wissensdrang in gesunde Bahnen. Drei glückliche

[1]) Das noch ungedruckte Schreiben a. a. O. S. 142 ff. Die Antwort Hirschs ist bei Bloch S. 26 f. abgedruckt.

jahre von unbegrenztem gegenseitigen Vertrauen getragen, überreich an entzückenden Anregungen gingen so dahin, bis der junge Graetz in dem immer machtvoller sich entfaltenden Streben, sich endgültig einem bestimmten Lebensberuf zuzuwenden, sich entschloß, den verehrten Lehrer zu verlassen und in die Heimat zurückzukehren.

Freudig begrüßten ihn daheim die Jugendgenossen als einen Schüler des von allen gefeierten Mannes. Die Gemeinden, in denen er bekannt war, Zerkow, Wollstein und Kosten, wo die Eltern damals wohnten, forderten ihn auf, Predigten bei ihnen zu halten. Wenn er auch einen durchschlagenden Erfolg damit nicht erzielte, waren doch alle darin einig, daß er jetzt studieren und den Doktorgrad erwerben müsse. Denn schon gab es selbst in der Provinz Posen hier und da akademisch gebildete Rabbiner und Prediger. Ein solcher zu werden, war das nächste Ziel, dem er zustrebte. Die Mittel, um den neuen Lebensplan durchzuführen, suchte er als Hauslehrer zu gewinnen[1]). Seiner Tatkraft gelang es auch, die großen Schwierigkeiten, die seiner Zulassung zur Hochschule im Wege standen, schließlich zu besiegen, und nach zwei Jahren war die erste Wegstrecke zurückgelegt.

Im Wintersemester 1842 öffneten sich ihm die Hörsäle der Breslauer Universität. Geschichtliche, philosophische und orientalistische Vorlesungen zogen ihn am meisten an. Bei dem reifen Urteil und dem reichen Wissensstoff, den der fünfundzwanzigjährige Student mitbrachte, fand er nur bei wenigen Darbietungen volle Befriedigung. Am meisten interessierte ihn noch das Studium

---

[1]) Im Hause des Kaufmanns Jakob Wehlau in Ostrowo war er als Hofmeister für die heranwachsenden Kinder tätig, vgl. Bloch, a. a. O. S. 38 f. Über Wehlau vgl. Freimann, Gesch. der isr. Gemeinde in Ostrowo, S. 17, Anm. 3. Er war der Schwiegersohn des Schneidemühler Rabbiners R. Nathan Nata b. Jesaia Scheier (st. 25. X. 1862), des Vorgängers meines Vaters in diesem Amte, vgl. meine Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl, S. 35. Eine Sammlung von Aufsätzen und Gelegenheitsgedichten in trefflichem Hebräisch, von Wehlau selber angelegt, besitzt die Bibliothek unseres Seminars.

orientalischer Sprachen, das er unter Bernstein[1]) betrieb, und die philosophischen Übungen, die der in jenen Tagen hochgeschätzte Braniß[2]) abhielt.

Ungleich größere Teilnahme aber erweckte ihm das damals in Breslau ganz besonders bewegte Leben in der jüdischen Gemeinde. Mit großer Erbitterung standen die Parteien einander gegenüber. Die Verehrer der ererbten Heiligtümer, die in dem Oberrabbiner Tiktin ihren ehrwürdigen Führer erblickten, bekämpften aufs Heftigste die modernen Anschauungen, deren Fahnenträger der als Mann der Wissenschaft hochgefeierte Dr. Abraham Geiger war[3]). Die einen begriffen nicht, weshalb in der Neuzeit ein neuer Maßstab für die göttlichen Gesetze nötig sei. Die andern lehrten, daß es unmöglich sei, die Kette der gesamten Überlieferungen durch das moderne Leben mitzuschleppen, und daß man nur den wesentlichen Teil stützen und retten müsse, der vor dem Richterstuhl der geschichtlichen Kritik fraglos stand halten könne. Bei diesen Kämpfen konnte ein lebhafter Geist wie der des jungen Graetz nicht teilnahmlos und müßig bleiben. Über die hiesigen Vorgänge hielt er seinen Zarkower Landsmann, Dr. Julius Fürst[4]), der an der Leipziger Universität Hebräisch und Aramäisch lehrte und den »Orient«, ein vielgelesenes Wochenblatt, herausgab, auf dem Laufenden[5]). Seiner Natur nach allen Ausschreitungen nach rechts und links grundsätzlich abhold, ging er von der Überzeugung aus, daß die Umgestaltung des religiösen Lebens nur das eine Ziel haben dürfe, die Gegensätze zu versöhnen und einen für beide Teile ehrenvollen Frieden herbeizuführen. An dieser Grundanschauung, von deren Richtigkeit

---

[1]) Vgl. ADB. II, 485. [2]) Vgl. ADB. XLVII, 184 ff.

[3]) Vgl. Graetz, Gesch. der Juden XI[2], S. 457 ff. Bloch, a. a. O., S. 40 ff. S. auch L. Geigers Sammelband »Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, S. 78 ff. und meine Bemerkungen dazu in der Abhandlung »die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt von 1812«, S. 20 ff.

[4]) Vgl. Steinschneider, HB. XIII, 140.

[5]) Vgl. mein Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen Nr. 6. 7. 11. 16. 17. 20. 22. 24. 26. 28. 29. 30—37. 41 44 45.

ihn die hiesigen Erlebnisse immer mehr überzeugten, hielt er alle seine Lebtage fest, und in ihrem Sinne schrieb er seine regelmäßigen Berichte, die allgemach in weiteren Kreisen Anerkennung und Zustimmung fanden. Zu besonderer Genugtuung gereichte es ihm dabei, daß der Dresdner Oberrabbiner, Zacharias Frankel, damals bereits ein Gelehrter von großem Ruf und Ansehen, ganz denselben Standpunkt der gemäßigten Reform, der zwischen den schroffen Gegensätzen vermitteln wollte, mit seiner gediegenen Sachkenntnis und tadellosen Unbefangenheit in seiner »Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums«, die er seit 1844 herausgab, in glänzender und erfolgreicher Weise wissenschaftlich begründete[1]). In dieser Zeitschrift[2]) und im Literaturblatt, das den Orient allwöchentlich begleitete[3]), ließ der junge Graetz seine ersten wissenschaftlichen Abhandlungen in die Öffentlichkeit gehen. Wenn durch sein jugendliches Feuer auch hin und wieder die strenge Sachlichkeit seiner Ausführungen einigen Schaden litt, so legen sie doch allesamt beredtes Zeugnis ab von seinem reichen, unmittelbar aus den Quellen geschöpften Wissen und von seiner erstaunlichen Fähigkeit, große Stoffmassen zu beherrschen und anziehend darzustellen. In diesem Zusammenhang sei nur auf seinen vorzüglichen Aufsatz »über die Konstruktion der jüdischen Geschichte« hingewiesen[4]). Darin hat er mit genialer Hand bereits den Plan zu seiner nachmaligen monumentalen Leistung in großen Zügen entworfen.

In demselben Jahre (1845) kam als erstes besonderes Buch seine Promotionsschrift über »Gnostizismus und Judentum« heraus[5]). Sie hat seinen wissenschaftlichen Ruf fest begründet. Er hat seine damaligen Darlegungen in dem zuerst erschienenen vierten Bande seiner Geschichte, der die talmudische Zeit behandelt, nachmals er-

---

[1]) Vgl. mein Verzeichnis der Schriften und Abhandlungen Zacharias Frankels in der MS. XLV (1901), Nr. 30. 34. 36. 40—53. 57—59.

[2]) Verzeichnis von H. Graetzens Schriften Nr. 13. 38. 39.

[3]) a. a. O. Nr. 5. 14. 15. [4]) a. a. O. Nr. 38.

[5]) a. a. O. Nr. 27.

weitert und vertieft, und durfte nach zwanzig Jahren, als er die zweite Auflage herausgab, mit Fug und Recht darauf hinweisen, daß im Anschluß an seine Ergebnisse »sich immer mehr die Überzeugung Bahn gebrochen hat, daß die Entstehung und der erste Verlauf des Christentums, d. h. seine evangelische, epistolarische, apokalyptische und patristische Literatur in der Agada der talmudischen Zeitepoche wurzelt und ohne deren gründliches Verständnis ein unlösbares Rätsel bleibt« [1]). Diese von ihm angebahnte Erkenntnis ist inzwischen bekanntlich zum Gemeingut der neutestamentlichen Wissenschaft geworden.

Über allen diesen wissenschaftlichen Untersuchungen verlor er den Fortgang der religiösen Reformbewegung innerhalb seiner eigenen Glaubensgemeinschaft nicht aus dem Auge. Mit Begeisterung erfüllte ihn die Aufforderung Zacharias Frankels, zu einer Theologen-Versammlung, bei der die streitigen Fragen besprochen und die Grundlagen zu einer friedlichen Verständigung gefunden werden sollten [2]), und mit Eifer warb er in der Öffentlichkeit für die Beteiligung daran [3]). Wenn auch der Plan nicht zur Ausführung gelangte, so gab er ihm doch Anlaß, den Meister persönlich kennen zu lernen. Der überaus günstige Eindruck, den die erste Begegnung zurückließ, ist für den weiteren Lebensgang des jungen Forschers von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Schon damals erhielt er bei dem kurzem Aufenthalt in Dresden ein Zeugnis, das ihm die Befähigung, ein rabbinisches Amt zu bekleiden [4]), zusprach, wie er ein gleiches von Samson Raphael Hirsch bereits besaß [5]). Denn nach Beendigung der Lehrzeit dachte der nunmehr Neunundzwanzigjährige ernstlich daran, sich mit der Erwählten seines Herzens ein eigenes Heim zu gründen.

Als angemessenster Wirkungskreis erschien ihm jetzt wirk-

---

[1]) Vorwort zur 2. Aufl. des vierten Bandes s. Geschichte S. VII.
[2]) s. Verzeichnis der Schriften Frankels NNr. 67. 68. 70. 73. 74.
[3]) s. Verzeichnis v. H. Graetzens Schriften NNr. 41—43.
[4]) Tagebuch V, 58.
[5]) a. a. O. S. 3. 14. 15. 49. 64 f.

lich der eines Rabbiners und Predigers. Allein ein Predigtversuch in Gleiwitz, damals der zweiten und wohlhabendsten Gemeinde Schlesiens, wo ihm alle Wege auf das glücklichste geebnet waren, mißglückte vollständig und belehrte ihn endgültig, daß er für die Kanzelberedsamkeit keinerlei Eignung besitze[1]). Auch die folgenden Jahre brachten noch manche Enttäuschung. Eine Religionsschule in der »altgläubigen Gemeinde« hier in Breslau, deren Direktorat ihm übertragen war, löste schon nach einem Jahre sich auf. Die Ereignisse des Sturmjahres 1848, das den Fortbestand der Gesamtgemeinde in ihren Grundfesten erschütterte, wehte das neue Unternehmen hinweg, noch bevor es Wurzeln schlagen konnte[2]). Die Landes-Rabbinerschule, die unter der Leitung Samson Raphael Hirschs, des damaligen mährischen Landes-Rabbiners, in Nikolsburg geplant war, und für die er als Lehrer in Aussicht genommen war, kam überhaupt nicht zu stande[3]). Endlich fand er in dem mährischen Landstädtchen Lundenburg im Jahre 1850 als Leiter der Gemeindeschule ein sehr bescheidenes Amt[4]).

Junges Eheglück verschönte ihm den Aufenthalt. Im Oktober 1850 führte er Marie Monasch als Gattin heim. Sie war die Tochter des Begründers der hebräischen Buchdruckerei in Krotoschin, deren wohlausgestattete Erzeugnisse sich Jahrzehnte lang besonders hier im Osten des allerbesten Rufes erfreuten[5]). Mit ihrer Anmut und ihrem Edelsinn, mit ihrer Verstandesklarheit und ihrem harmonisch ausgeglichenen liebreichen Wesen ist sie der Sonnenschein seines Lebens gewesen. An ihrer Seite und im Kreise seiner Kinder, die mit Zärtlichkeit und unbegrenzter Verehrung an ihm hingen, hat er ein ungetrübtes Familienglück genossen[6]). Über die Enge seiner amtlichen Wirksamkeit hob ihn die fleißige

---

[1]) a. a. O. 10. 20—24. 30—47. 49, vgl. Bloch, a. a. O. S. 43 ff.

[2]) Tagebuch V, 61 fi. 65. 68. 71. 78 ff. 86 f.

[3]) a. a. O. 130. 140 ff. [4]) a. a. O. 144 ff.

[5]) S. oben S. 327, Anm. 1. Die Buchdruckerei begann ihre Tätigkeit im Jahre 1833. Das erste Buch, das die Presse verließ, war בית מנחם von Mordechai Michael Jaffe, damals R. in Zduny, s. Zedner S. 313.

[6]) Tagebuch V, 22.: VI, 1—16. S. Bloch, a. a. O. S. 61 f.

Fortsetzung seiner vielseitigen Studien hinaus. Mit freudigem Eifer folgte er der Aufforderung Frankels, als dieser 1851 »die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«, die bis heute lebendig geblieben ist, begann und seine Mitarbeit erbat[1]). Daneben schrieb er, da die Vorarbeiten längst beendigt und der ungemein weitschichtige Stoff wohl vorbereitet und geordnet war, nahezu in einem Fluß die Geschichte der talmudischen Zeit vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmuds. Als dann kleine Widerwärtigkeiten in der österreichischen Reaktionszeit ihm das Ämtchen, das ihn kaum ernährte, verleideten[2]), brach er kurz entschlossen seine Zelte ab und kehrte in das preußische Vaterland zurück, erfüllt von lebendigem Gottvertrauen und von der Überzeugung, daß seine Arbeitskraft nicht unbenutzt verrosten würde.

In Berlin nahm er seinen Aufenthalt, hielt gemeinschaftlich mit Michael Sachs und Leopold Zunz beifällig aufgenommene Vorlesungen über jüdische Geschichte für angehende Theologen und fand in dem großzügigen Moritz Veit einen opferfreudigen Verleger für den fertigen Band seiner Geschichte[3]). Gerade als der Druck des Buches der Vollendung entgegen ging, kam durch Joseph Lehmann, den Freund Heinrich Heines, den hochangesehenen Herausgeber des »Magazins für die Literatur des Auslandes«, die Anfrage an ihn, ob er ein Lehramt am jüdisch-theologischen Seminar, welches als Stiftung des Kommerzienrats Jonas Fränckel in Breslau begründet werden sollte, anzunehmen bereit sei. Frankel

---

[1]) Verzeichnis von H. Graetzens Schriften NNr. 48—50. Von 1869 an hat er dann 14 Jahrgänge (—1881 und 1887) allein und 5 (1882—86) mit P. F. Frankl zusammen herausgegeben. Von den 684 Bogen, die unter seiner Redaktion herauskamen, hat er selbst mehr als den vierten Teil, 2864 Seiten oder 179 Bogen verfaßt, vgl. meine Abhandlung »Zur Geschichte der Monatsschrift« LI. (1908), S. 4. Von 1892 an habe ich dann bis jetzt als »Neue Folge« 25 weitere Jahrgänge, davon die ersten acht (1892—99) zusammen mit meinem unvergeßlichen Freunde David Kaufmann, erscheinen lassen.

[2]) Tagebuch VI, 3 ff. Bloch, a. a. O. S. 64.

[3]) Er erhielt dafür ein Honorar von 360 Thalern, Tagebuch VI, 10.

wolle die Leitung übernehmen, aber eine seiner Bedingungen sei, daß er Graetz als Mitarbeiter berufen dürfe. Freudig schlug Graetz ein[1]). Denn jetzt endlich war ihm die Stellung gewiesen, an der er seine glühende Hingabe für die Wissenschaft des Judentums mit segensreicher Amtstätigkeit harmonisch verbinden konnte. Sein neues Buch, das bald herauskam, lenkte die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn. In ungeahntem neuen Lichte zeigte sich hier die bisher nur von schemenhaften Schatten bevölkerte nebelhaft dunkle Zeit der Tannaim und Amoraim. In scharfen Umrissen traten dem Leser jetzt lebensvolle Gestalten entgegen, in deren Adern frisches Leben und heißes Blut pulsierte, wahrhaft antike Charaktere, erfüllt von glühendem Patriotismus, unbeugsamer Willenskraft und unverwüstlicher Bekenntnisfreudigkeit. Trotz der vielfachen, nur teilweise wohlbegründeten Angriffe von rechts und links, die die neue Darstellung erfuhr, eroberte sich der Verfasser, jetzt von höherer Kanzel aus redend, im Fluge sein Publikum, bei dem er Gunst und Beifall in reichem Maße fand[2]). Im Frühjahr 1854 kam er zum Antritt seines neuen Amtes hierher nach Breslau und hat an der Seite Frankels mitgeholfen, die »Breslauer Theologen-Schule« ins Dasein zu rufen, die von weittragender und noch heute fortdauernder Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Judentums geworden ist.

Mit Spannung erwartete man indessen die Fortsetzung seines großen Lebenswerkes. Zunächst rundete der Forscher seine Auffassung ab und ergänzte und vervollständigte sie, indem er die unmittelbar vorhergehende Epoche vom Tode Juda Makkabis bis zur Zerstörung des zweiten Tempels behandelte, die Zeit, in der Judaismus und Hellenismus zum ersten Mal einander begegneten und miteinander rangen und neue Organisationen von unübersehbarer weltgeschichtlicher Bedeutung ins Leben riefen. In erstaunlich rascher Folge erschienen dann sieben weitere Bände in der überraschend kurzen Spanne eines

---

[1]) S. das Nähere in meiner Geschichte des jüd.-theol. Seminars, S. 42 ff. Bloch, a. a. O. S. 66 ff.

[2]) Die Einzelheiten bei Bloch, a. a. O. S. 70 ff.

einzigen Jahrzehnts (von 1860—1870), die die jüdische Geschichte bis zur Schwelle der Gegenwart, bis zum Jahre 1848, führten[1]).

Über die Jugendzeit unseres Stammes, wie sie in der heiligen Schrift erzählt wird, stellte Graetz während dieser ganzen Zeit nebenbei zahlreiche bibelexegetische und textkritische Untersuchungen an, die in der Monatsschrift erschienen[2]), die er aber erst abschließend verwertete, als er im Jahre 1872 die Stätten, an denen die Väter gewandelt waren, mit eigenen Augen gesehen hatte. Dann erst schrieb er bis zum Jahre 1876 die drei ersten Bände seines damit vollendeten monumentalen Werkes[3]). Als er die Feder niederlegte und zurückblicken durfte auf das gewaltige Wegstück von drei Jahrtausenden, die er durchforscht, und in seinem Geiste und Gemüte durchlebt und vor uns heraufbeschworen hatte, da mochte er, wie David Kaufmann[4]) meint, »etwas von dem Gefühl des ewigen Juden empfunden haben, »den man den jüngeren Bruder der Zeit genannt hat, er selbst, der jüngste Bruder der jüdischen Geschichte. Er war unter Wundern und Plagen aus Ägypten gezogen, er hatte an den Strömen Babels geweint, mit den Sklaven des Römers, mit den Helden Judäas, im Triumphzuge des Titus Ketten getragen, die Martyrien aller Länder mitgelitten, die Metzeleien und Ausschlachtungen der Kreuzzüge und

[1]) Vgl. Verzeichnis von H. Graetzens Schriften NNr. 58. 79. 82. 87–89. 101. 102. 109. 122. 125. 129.

[2]) Vgl. a. a. O. NNr. 13. 54. 56. 84. 111. 127—128. 130. 136. Ich stelle im Anschluß daran zugleich seine weiteren Abhandlungen, die sich auf die Bibelforschung beziehen, zusammen. Über Grammatik und Massora handeln NNr. 152. 154. 172. 179. 197. 199. 200. 210. 217. 244. 257. 258. 263. 284. 288. 291. 298. 319. 331. 340. 344, über Exegese ferner NNr. 155. 161. 164. 165. 175. 178. 182. 183. 184. 186. 193. 196. 198. 201. 202. 204. 205. 206. 208. 212. 214. 221. 222. 230. 232. 233. 245. 250. 252. 253. 254. 255. 265. 266. 268. 271. 273. 274. 279. 281. 286. 297. 304. 307. 309. 310. 321. 322. 327. 328. 329. 333. 342. 344. 345. 347. 351. 372. 376. 377 und über die alten Versionen NNr. 239. 324. 326. 374. 375.

[3]) Verzeichnis von H. Graetzens Schriften, NNr. 195. 207. 219. Vgl. die mit zahlreichen Beispielen belegte vorzügliche Auseinandersetzung Blochs, a. a. O. S. 80—97.

[4]) Ges. Schriften I,274 ff.

des schwarzen Todes erbleichend und erbebend ansehen müssen mitgejagt in allen Verfolgungen, ein teilnehmender Zeuge aller Austreibungen, der aber auch aus den Katastrophen des Altertums, aus den Holzstößen des Mittelalters und aus den Blutbädern der Neuzeit, wie sie Bogdan Chmielnicki kosakischen Andenkens angerichtet hat, das Leben seines Volkes unzerstörbar gleich dem Phönix aus tausend Toden neu verjüngt hervorgehen sah. Er hatte aber auch mit Mose gedonnert, mit König David psalmodiert, mit Philo gegrübelt, mit Jehuda Ha-Levi geschwärmt, mit Spinoza sich ins All versenkt, mit Heine gegeißelt und unter Tränen gelacht, überall in der Verschiedenheit die Einheit in der Buntheit der Erscheinungen das geheimnisvoll wirkende große Gesetz erlauschend und erahnend«. Die Größe dieser Leistung vermag man nur zu würdigen, wenn man sich die Schwierigkeit der jüdischen Geschichtsschreibung vor Augen hält. Wenn dem Universalhistoriker die Steine reden, die Inschriften aller Archive zu Gebote stehen, starrt dem jüdischen Geschichtsschreiber ein Gottesacker entgegen, auf dem die Gräber verfallen, die Denkmäler zusammengesunken, die Schriftzeichen verloschen sind. Jedes einzelne Bild muß erst mühsam zusammengesetzt, die Gruppierung geschaffen und der Zusammenhang erahnt werden. Auf unserer ruhelosen Wanderschaft hatten wir Juden keine Muße, wohlgeordnete Archive anzulegen und Quellenschriften aufzubewahren, und von außen ist uns keine Staatshilfe dafür zuteil geworden. Wie man uns alle Gemeindeeinrichtungen für Gottesverehrung und Jugendunterricht, für Not und Tod überließ, so auch die Schöpfung und Pflege unserer Wissenschaft. Der Forscher mußte in dem unermeßlichem Gebiet der ganzen Weltgeschichte den einzelnen zersprengten Spuren geschichtlicher Zeugnisse nachschürfen, weil die Überlieferungen der Umhergejagten immer lückenhafter geworden waren. Nur in dem eigenen Schrifttum erstanden tausend Zeugen unaustilgbaren Geisteslebens. Mit Recht sagt Kaufmann, die ganze Weltliteratur sei das Archiv der jüdischen Geschichte geworden. Darum müsse ihr Darsteller Kärrner und Baumeister, Bergmann und Goldschmied, Arbeiter

und Künstler zugleich sein, seine Wurzeln müssen in das Erdreich tiefgrabender Forschung so weit hinunterreichen, als sein Gezweige sich hoch in den Luftkreis geschichtlicher Erkenntnis und Kultur erheben soll.

Wohl hatte der christliche Gelehrte Jakob Basnage de Beauval im Anfang des 18. Jahrhunderts eine jüdische Geschichte bis auf seine Zeit geschrieben, und an Isaak Markus Jost hatte Graetz sicher einen verdienstvollen Vorgänger unter seinen Glaubensgenossen. Allein die Vergleichung beider Leistungen fällt nur zu Gunsten der letzten aus. Freilich hat Jost mit nicht hoch genug anzuerkennendem Fleiße allen ihm erreichbaren Stoffe gesammelt und sorgsam verzeichnet. Freilich hat er sich redlich bemüht, die zusammengetragenen Notizen in einen erträglichen Zusammenhang zu bringen und eine Faden durch das Labyrinth der Ereignisse zu finden. Freilich ist es ihm in gewissem Umfange gelungen, durch sein Beispiel den Sinn für geschichtliche Forschung zu erwecken[1]). Weil ihm aber in seiner nüchternen, von ödem Rationalismus angekränkelten Weltanschauung das überlieferte Judentum ein überwundener Standpunkt war, gebrach es ihm an der Kraft, die gewaltigen Stoffmassen, denen er gleichgültig gegenüberstand, geistig zu durchdringen und zu beleben. Für Graetz dagegen ist das Judentum ein lebendiger Organismus und dabei sein eigenstes, teuerstes und kostbarstes Gut und Erbe gewesen. Der Zersplitterung und Zersetzung, die seinen Fortbestand bedrohten, hat er sich mit aller Herzensglut, mit aller Geisteskraft, deren er fähig war, entgegengestemmt und mit glücklichem Griff ein vortreffliches Heilmittel gegen die bösen Schäden gefunden und angewendet. Er hat die Zeitgenossen und die Nachlebenden gelehrt, die gewaltigen Geistesschöpfungen ihrer mehrtausendjährigen Vergangenheit aus ihrer chaotischen Unordnung zu befreien, sie als ein organisches Ganzes aufzufassen und zu erkennen und darin einen inneren Zusammenhang, eine notwendige Aufeinanderfolge, eine gegenseitige Entwickelung, eine

[1]) So hat ihn Graetz selber XI², S. 411 f. gewürdigt.

fortdauernde Beziehung zu den gleichzeitigen Ereignissen der Weltgeschichte zu ahnen, zu suchen und zu finden. Er hat an seinem Teile redlich dazu beigetragen, durch die Anwendung der neuen Forschungsmethoden auf die Quellen des jüdischen Wissens, in unserm eigenen Lager das gesunkene Selbstbewußtsein wiederherzustellen, dem nachwachsenden Geschlecht durch die Erinnerung an die unverdrossene Kulturarbeit der Vorfahren Würde und Haltung zu verleihen und zugleich nach außen hin der Gesamtheit des Judentums Achtung und Anerkennung zu verschaffen. Er hat es selber freimütig bekannt, daß die Liebe zu seinem Volke ihm die Feder geführt hat. Dabei hat er keinem zu Liebe und keinem zu Leide stets frisch und frei seine Meinung ausgesprochen, zumal er durch sein akademisches Lehramt in der Lage war, unabhängig und unbeeinflußt von allen Gemeindegewaltigen geistlichen und weltlichen Standes alle Vorzüge in der Judenzeit »von der hohen Warte des grauen Hauses auf der Wallstraße« aus, wie einmal ein amerikanischer Gelehrter, ebenfalls ein Zögling unserer Anstalt und sein Schüler, treffend gesagt hat, zu überschauen und zu beurteilen. Es verschlägt nicht viel, daß er mitunter in seinem Urteil fehlgegriffen, daß er einzelne Erscheinungen einseitig gewürdigt, daß er hie und da, wo zuverlässiges Material ihm fehlte, Lücken in seiner Darstellung gelassen hat, daß er etliche Quellenstellen unrichtig verstanden, etliche Bücher oberflächlich zitiert, etliche Jahreszahlen fehlerhaft fixiert hat[1]). Er legte eben keinen allzugroßen Wert darauf, als ein Zunftgelehrter vom allerschwersten Kaliber zu gelten, und hat sich niemals, da er selber ein temperamentvoller Herr war, selbst von seinen schärfsten Kritikern die Laune verderben oder gar das

[1]) In diesem Zusammenhang genügt der Hinweis auf meine stillschweigenden und ausdrücklichen Berichtigungen und Bemerkungen in den von mir neu herausgegebenen Bänden der Geschichte, vgl. Verzeichnis pp. NNr. 388. 389. 390. 391. 392. 393. Vgl. übrigens auch die von Eppenstein, Guttmann, Halberstam, Harkavy, Horowitz u. Rosenthal den Neuausgaben der Bände IV, V u. VII hinzugefügten Bemerkungen.

Leben verbittern lassen. Übrigens sind gerade die heftigen und erbitterten Angriffe, die er wegen mancher Urteile gleichzeitig von rechts und links erfahren hat, selbst schon ein schlagender Beweis dafür, daß er gerade in diesen Fällen das Richtige getroffen haben wird[1]). Gern gönnte er jedem redlich mitstrebenden Forscher das Verdienst, einzelne Gebiete des gemeinsamen Arbeitsfeldes, mit neuen Hilfsmitteln ausgerüstet, anders zu beleuchten und einzelne Zusammenhänge richtiger darzustellen. Der Ruhm wird ihm bleiben, daß er ungleich mehr als ein bloßer Erzähler und Bearbeiter seines Notizenkrams, daß er vielmehr der erste wahrhaft jüdische Geschichtsschreiber gewesen ist.

Mit feinem Ohr hat er überall die tief rauschenden Quellen, welche das Seelenleben unseres Volkes durchströmen, erlauscht, und dieses historische Feingefühl befähigte ihn, sich mit congenialem Verständnis in die Erforschung der heiligen Schrift zu versenken. Dieser weiteren umfassenden Aufgabe hat er, besonders als sein großes Lebenswerk vollendet war, seinen ganzen Fleiß und seine ganze Arbeitskraft gewidmet, freilich aber auch schon vorher sehr zahlreiche äußerst wertvolle und ergebnisreiche Abhandlungen in diese »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« herausgegeben[2]). In Büchern erschienen als die ersten Früchte seiner unermüdlichen Arbeitsfreudigkeit schon 1871 seine kritischen Erläuterungen zu Koheleth und dem hohen Liede und ein Jahrzehnt später sein zweibändiger Kommentar zu den Psalmen[3]). Überall war er mit erstaunlichem Spürsinn darauf bedacht, durch Benutzung aller erreichbaren Hilfsmittel der Schwierigkeiten im Schrifttext Herr zu werden und vor allem den Wortlaut der Gottesbücher da, wo er ihm durch Unachtsamkeit oder sonstige Unfälle im Verlauf der Jahrtausende verdunkelt und verderbt erschien, wiederherzustellen. Dabei war ihm seine tiefe, in religiöser Innigkeit

[1]) Ein klassisches Beispiel dafür ist sein Urteil über die religiöse Reformbewegung im 19. Jahrhundert Bd. XI[2], S. 370 ff. 510 ff.

[2]) Vgl. oben S. 336, Anm. 2.

[3]) Verzeichnis NNr. 149. 150. 280. 299. 300.

wurzelnde Liebe und Verehrung für das Gotteswort der wesentlichste Antrieb zu dem Versuche, den Text der heiligen Urkunden, dieses »Krontresors der Menschheit«, durch die reinigende Arbeit der Kritik in seinem alten Glanze neu aufleuchten und erstrahlen zu lassen. Sonst in den Fragen der Bibelkritik dem Zerstören grundsätzlich abhold, und in steter Fehde gegen die Phantasien und Machtsprüche der modernen Exegese begriffen, wurde er in Sachen der Textkritik allmählich ein schonungsloser Eiferer, der die Buchstabengläubigen wie Fetischanbeter rücksichtslos bekämpfte. Wenig Zustimmung und vielen lauten Widerspruch hat in diesem Bereich sein nachgelassenes Buch »Emendationes in plerosque sacrae scripturae libros« gefunden[1]), wenngleich auch hier sein tiefblickender Scharfsinn und seine geistvollen Kombinationen von Freund und Feind anerkannt und bewundert werden[2]).

Unbestritten aber bleibt sein Ruhm als Geschichtsschreiber unseres Volkes. Auch an äußeren Ehren und Auszeichnungen hat es ihm dafür nicht gefehlt. Schon im Jahre 1870, als er den Hauptteil des Werkes soeben beendigt hatte, wurde er zum Honorarprofessor an unserer hiesigen Universität ernannt, derselben Universität, an der er einst nur nach Überwindung großer Schwierigkeiten zur Immatrikulation zugelassen worden war. Im Jahre 1887 bat ihn die englische Judenheit, bei der jüdisch-geschichtlichen Ausstellung in London die Eröffnungs-Vorlesung zu halten, und als ein Werk ausgleichender Gerechtigkeit mußte es ihm erscheinen, als die Königlich Spanische Akademie der historischen Wissenschaften zu Madrid ihn, den unbefangenen Darsteller und scharfen Beurteiler der Judenvertreibung aus Spanien, zu ihrem Ehrenmitgliede ernannte.

In alle Sprachen, deren die Juden sich bedienen, in die

[1]) a. a. O. NNr. 381. 382. 384.

[2]) Über Graetz als Exegeten vgl. ferner Kaufmann, a. a. O. S. 379. Bloch, a. a. O. S. 100 bis 105 und besonders die Abhandlung von Porges im vorliegenden Hefte S. 367 ff.

englische[1]), französische[2]), hebräische[3]), jüdisch-deutsche[4]), polnische[5]) und russische[6]) ist sein Geschichtswerk übersetzt, in tausenden von Exemplaren verbreitet und von ungezählten Tausenden von Glaubensgenossen gelesen, studiert und bewundert worden. Ein Maßstab für seine Wirkung ist der Einfluß, den es auf die Ostjuden gewonnen hat. Unter ihnen ist, wie ein gründlicher und spruchbefugter Kenner urteilt, eine ganze Generation an der hebräischen Übersetzung herangebildet und dem modernen europäischen Kulturleben zugeführt worden, wie diese dort noch heute als das beste und gediegenste Erziehungsmittel im Gebrauch ist[7]).

So ist sein Geschichtswerk zum Gemeingut der Judenheit auf dem ganzen Erdenrund geworden. Es hat unserer Glaubensgemeinschaft nicht nur die Kenntnis ihrer ruhmreichen Vergangenheit vermittelt, sondern auch ihr den Glauben an ihre Zukunft wiedergegeben. Es ist ihr Lehrer und Freund, ihr Führer und Fahnenträger geworden. Dem jüdisch-theologischen Seminar gereicht es zur Ehre und zur Auszeichnung, daß Heinrich Graetz ganz der Unsrige gewesen und geblieben ist. Wie wunderbar hat sich das Wort erfüllt, daß ich einst in einem meiner ersten Semester vor etwa fünfzig Jahren aus seinem Munde gehört habe, als ein berühmter französischer Gelehrter bei einem Besuch ihm einen Fehler in seinem Buche nachwies. »Was tut's,« erwiderte er lächelnd, »noch hundert oder, vielleicht tausend Irrtümer werden sich finden lassen. Ich werde sterben. Mein Buch wird leben.« So ist es geworden. Er ist tot. Sein Buch stirbt nicht. Es wird weiter leben und noch manchem nachwachsenden Geschlecht von den Wundertaten des lebendigen Gottes Zeugnis geben.

---

[1]) Verzeichnis NNr. 399—413.
[2]) a. a. O. Nr. 414—420.
[3]) a. a. O. NNr. 421—435.
[4]) a. a. O. NNr. 436—441.
[5]) a. a. O. Nr. 442—444.
[6]) a. a. O. NNr. 445—467.
[7]) Meisl, a. a. O. S. 69 f.

Anhang.

Aufzeichnungen des Dr. Graetz über seinen Lebensgang.

(Akten der Kommerzienrat Fränckelschen Stiftungen betr. den Seminar-Lehrer Dr. Graetz, fol. 9 f.).

Im Jahre 1817 in einer kleinen Stadt des Großherzogtums Posen geboren, entwickelte sich in mir frühzeitig, ehe ich noch die Elementarschule verlassen hatte, eine entschiedene Neigung für Wissen überhaupt und namentlich für Religion, Bibelkunde und die hebräische Sprache.

Dieser Wissensdrang bestimmte meine Lebensrichtung. Meine Eltern, obwohl wenig bemittelt, nährten diese Neigung in mir gaben mir die besten Lehrer und brachten die größten Opfer, um meinen Eifer nicht erkalten zu lassen. Weil aber der Aufenthaltsort meiner Eltern keine Gelegenheit zu einer höheren Aus bildung bot, schickten sie mich im dreizehnten Jahre nach einer größeren Stadt, wo ich neben den jüdisch-theologischen Lehrgegenständen auch Lateinisch, Französisch und anderes Wissenwerte erlernte. Je tiefer ich in die Lehren des Judentums eindrang, und je reifer mein Bewußtsein wurde, desto unabweisbarer machte sich in mir das Bedürfnis geltend, die Wahrheiten des Judentums wissenschaftlich zu erfassen. Ein Mann, welcher in jüdischen Kreisen den Ruf genoß, daß er Judentum und Wissenschaft zu verbinden wisse, der damalige Landrabbiner des Großherzogtums Oldenburg, zog mich an sich, und unter seiner Anleitung war es mir vergönnt, während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Oldenburg meine jüdisch-theologischen Kenntnisse zu erweitern und mir die Kenntnis der Gymnasial-Gegenstände sowie der philosophischen Propädeutik anzueignen. Um mir die Mittel für die Universitäts-Studien zu verschaffen, war ich genötigt, nach meiner Entfernung von Oldenburg eine Hauslehrerstelle anzunehmen.

In den Jahren 1842—45 besuchte ich die Königliche Universität zu Breslau, wo ich mich besonders auf Geschichtsstudien, auf die orientalische Philologie unter Anleitung des Herrn Professors Bernstein und in vertrautem Umgange mit demselben, sowie auf die philosophischen Disziplinen im Umgange mit Herrn Professor Braniß verlegte. Im Jahre 1845 erlangte ich an einer außerpreußischen Universität den Doktorgrad, weil es nach den Statuten der Breslauer Universität den jüdischen Studierenden damals nicht gestattet war, an derselben zu promovieren.

Inzwischen war ich auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft literarisch tätig. Im Jahre 1845 schrieb ich in der Frankelschen Zeitschrift für die Interessen des Judentums eine Abhandlung »über die tieferen Motive einiger Varianten in der Septuaginta», und in dem Literaturblatt des Orients desselben Jahrganges: »Beiträge zur Sprache der Mischna«, eine eingehende Rezension des Geigerschen Lehrbuches zur Mischna. — Im folgenden Jahre veröffentlichte ich eine selbständige Schrift: »Gnostizismus und Judentum«, worin ich auf die gnostische Bewegung innerhalb des Judentums im zweiten Jahrhundert aufmerksam machte; und in demselben Jahre lieferte ich zur Frankelschen Zeitschrift zwei längere Artikel, »die Konstruktion der jüdischen Geschichte« betitelt. Im Jahre 1847 erschien von mir in Zeller's Jahrbüchern für Theologie eine Abhandlung über die »angebliche Fortdauer des Opferkultus nach der Zerstörung des Tempels«.

Um die Leitung der Religionsschule für die alte israelitische Gemeinde in Breslau zu übernehmen, hospitierte ich an dem Königlichen katholischen Schullehrer-Seminar zu Breslau, begünstigt durch das humane Entgegenkommen des Seminardirektors Bauke und der übrigen Herren Oberlehrer, und erlangte nach abgelegter Prüfung im Jahre 1847 das Rektoratsprüfungszeugnis, welches ich mir hier beizulegen erlaube. Doch stand ich der Religionsschule kaum ein Jahr vor, weil dieselbe sich infolge der eingetretenen Erschütterungen des Sturmjahres 1848 nicht länger zu halten vermochte. Im Jahre 1849 folgte ich dem Rufe, der von dem

mährischen Landrabbiner an mich erging, mich bei der Gründung eines Rabbinerseminars für die mährischen und österreichisch-schlesischen Gemeinden zu beteiligen, und an demselben als Lehrer zu wirken. Doch kam dieses Institut nicht zustande; die schwankenden Verhältnisse des österreichischen Staates überhaupt und die einem ewigen Provisorium anheimgefallene Stellung der Israeliten im Kaiserstaate zogen die Verhandlungen über die Verwirklichung eines derartigen Seminars in die Länge. Ich sah mich infolgedessen in die Notwendigkeit versetzt, provisorisch die Leitung einer öffentlichen israelitischen Schule in Lundenburg bei Wien zu übernehmen. Ich blieb jedoch in dieser Funktion nur anderthalb Jahre, weil mein Wirkungskreis zu enge war, und weil mir die Herausgabe einer Gesamtgeschichte der Juden, an welcher ich Jahre lang gearbeitet, zu sehr am Herzen lag. Um diesem umfangreichen Werke die letzte Feile in einer an Bibliotheken reichen Stadt zu geben, zog ich es vor, ins Vaterland zurückzukehren und mich in Berlin niederzulassen.

Das schwierige Unternehmen, die Geschichte der Juden neu zu bearbeiten, ermunterte der Beifall, womit einzelne Ergebnisse meiner Studien auf diesem Gebiete aufgenommen worden waren. Ich hatte nämlich in den Jahrgängen 1851—52 der Frankelschen Monatsschrift für Wissenschaft eine Reihe historischer Abhandlungen erscheinen lassen: »Jüdisch-geschichtliche Studien«; »Rezension der Rappaportschen Enzyklopädie«; »die talmudische Chronologie und Topographie«; »die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels«. Der günstigen Beurteilung, welche diesen Aufsätzen zuteil wurde, hatte ich es zu danken, daß ich bald nach meinem Eintreffen in Berlin einen Verleger für mein Werk gefunden habe; ein Band desselben ist im laufenden Jahre im Verlage von Veit und Comp. erschienen. Über denselben Gegenstand hielt ich, von dem Vorstande der israelitischen Gemeinde zu Berlin aufgefordert, im Winter des Jahres 1852—53 Vorlesungen für Candidaten der jüdischen Theologie. Dieser Tätigkeit und Bestrebung hingegeben, war mir der Ruf höchst willkommen, der von dem Kuratorium der Kommerzienrat Fränkelschen Stiftungen zur

Gründung eines Rabbiner- und Lehrerseminars, wie von dem designierten Direktor desselben an mich erging, als Lehrer an demselben zu wirken, weil diese Wirksamkeit meinem innigsten Lebensberufe vollkommen entspricht und mir Gelegenheit geben wird, etwas zur Ausbildung der der jüdischen Theologie Beflissenen und zur Förderung der jüdischen Wissenschaft beizutragen.

Berlin, den 16. Dezember 1853.

Dr. H. Graetz.

Heinrich Graetz.

Von **M. Güdemann***).

Am 7. September 1891 verschied als Vierundsiebzigjähriger in München, wo er zum Besuche seines Sohnes weilte, der bekannte Historiker, dessen Name diesen Zeilen vorgesetzt ist, und dessen zwölfbändige »Geschichte der Juden«, die in dritter Auflage erschienen und in mehrere Sprachen übertragen ist, ein unvergängliches Denkmal deutschen Forscherfleißes bildet. An der Stätte seiner langjährigen Tätigkeit, in Breslau, widmeten der Rektor und Senat der Universität, die philosophische Fakultät und das jüdisch-theologische Seminar dem Hingeschiedenen ehrende Nachrufe, welche ihm als Gelehrten und Lehrer die verdiente Anerkennung zollen.

Er hat sie sich schwer genug errungen. Wie im achtzehnten Jahrhundert Mendelssohn nur mühselig, unter der Last der mit seiner Konfession verknüpften Schwierigkeiten die Höhen der Bildung erklimmen konnte, so wurde es auch noch in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten dem strebsamen jungen Manne jüdischen Glaubens nicht leicht, die wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen und auf derselben vorwärts zu kommen. Ein nicht gewöhnlicher Idealismus mußte ihm Mut und Ausdauer verleihen, um ihn in den Stand zu setzen, ohne Aussicht auf eine künftige Versorgung von staatswegen, unter Entbehrungen und Widerwärtigkeiten aller Art sich auch nur die Zulassung zu den Stätten der Bildung zu erkämpfen und alsdann die Wissenschaft lediglich

*) Ich glaube diesen vor 26 Jahren in der Wiener N. Fr. Pr. Nr. 9752 v. 20. Okt. 1891 bald nach dem Tode des sel. Prof. G. veröffentlichten Artikel in diesem seinem Andenken gewidmeten Heft wiedergeben zu sollen. Der Artikel, dessen Verfasser einer der ältesten Schüler Graetzens ist, gehört selbst schon der Geschichte an und regt in mancher Hinsicht zu Vergleichen mit der Tagesgeschichte an. M. Br.

um ihrer selbst willen zu betreiben. Von diesem Idealismus war Graetz in hohem Maße erfüllt.

In jugendlichem Alter verließ er seine Vaterstadt Xions in der Provinz Posen, wo er eine trübselige Kindheit verlebt hatte, und begab sich auf die Wanderschaft, um in Oldenburg Gymnasialkenntnisse zu erwerben und in Breslau die Universität zu besuchen. Dann fristete er sein Dasein in kümmerlichen Stellungen an verschiedenen Orten, zum Teil auch in Österreich, bis er endlich im Jahre 1854 an das damals in Breslau errichtete jüdisch-theologische Seminar berufen wurde. In dieser nur mäßig besoldeten Stellung, welche dadurch nicht materiell verbessert wurde, daß ihn die preußische Regierung »ehrenhalber« zum Professor an der Universität ernannte, hat Graetz die »Geschichte der Juden«, die er schon vorher begonnen hatte, als sein eigentliches Lebenswerk, zugleich ein wirkliches standard work, fortgeführt und vollendet.

Um diese Leistung nach Verdienst zu würdigen, muß man bis an den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts zurückgehen und sich einerseits den Standpunkt vergegenwärtigen, der bis dahin bei den christlichen Historikern für die Behandlung der Geschichte der Juden maßgebend gewesen war, wie andererseits die Bildungsverhältnisse, in welchen sich die damaligen Juden befanden. Die Juden besaßen, obgleich sie die älteste Geschichte haben, bis in das neunzehnte Jahrhundert eigentlich gar keine. Für die christliche Geschichtsschreibung kam nur das Volk Israel in Betracht, und jenseits der Grenzen der biblischen Berichte des Josephus und einiger griechischer und lateinischer Autoren, die von den Juden erzählten, gab es für sie keine jüdische Geschichte. Der große achtzehnhundertjährige Zeitraum der Diaspora, in welchem die Juden zwar zumeist gelitten, aber auch, wie man heute weiß, als Vermittler zwischen der Wissenschaft des Orients und Occidents und nach anderen Richtungen sich Verdienste errungen haben, fand keine, oder, wie bei dem Franzosen Basnage, eine kümmerliche, »teils«, um mit Graetz zu reden, »Mitleid, teils Verachtung« erweckende Darstellung. Denn die eben so umfang-

wie aufschlußreiche jüdische Literatur, welche den Zeitraum der Diaspora ausfüllt, und welche teils in hebräischer, teils in arabischer Sprache abgefaßt ist, blieb den Christen wegen der Schwierigkeit dieser Idiome zumeist verschlossen, und, wenn es auch unter ihnen seit dem Reformations-Zeitalter ausgezeichnete Hebraisten gab, so wurden dieselben von jener Literatur vorwiegend durch das sprachliche, nicht durch das geschichtliche Interesse angezogen. Den Juden aber war in ihrer geistigen Vereinsamung das Verständnis für den allgemein geschichtlichen Wert ihres literarischen Besitztums, sowie der wissenschaftliche Sinn vollständig abhanden gekommen, und es blieb erst Mendelssohn vorbehalten, beide wieder zu erwecken.

Es war eine Nachwirkung der von diesem großen Lehrer der deutschen Juden ausgegangenen fruchtbaren Anregungen, daß im Jahre 1819 in Berlin ein Verein »für Kultur und Wissenschaft der Juden« entstand, zu dessen Gründern Männer gehörten, die nachmals zu allgemeiner Bedeutung gelangten, wie Eduard Gans, der als Rechtslehrer an der Berliner Universität glänzte, der Kantianer Lazarus Bendavid, der Dichter Heinrich Heine, Leopold Zunz u. A. Doch hat eigentlich nur der Letztgenannte durch seine von Heine noch auf seinem Sterbebette bewunderte Hingebung und Ausdauer, wie durch seine für die jüdische Wissenschaft grundlegend gewordenen Schriften die Zwecke jenes Vereines nachhaltig vertreten und gefördert. Die Übrigen besaßen zumeist von Haus aus nicht die erforderliche Festigkeit, oder diese wurde durch die judenfeindliche Strömung, welche den Aufschwung des deutschen Bewußtseins nach den Befreiungskriegen begleitete, ins Schwanken gebracht. Eduard Gans, der an der Spitze des Vereines stand, vergaß, wie Heine bemerkt, die Pflicht des Kapitäns, das sinkende Schiff zuletzt zu verlassen, und ließ sich zuerst taufen. Man erzählt davon eine hübsche Anekdote. Er wurde von Paris, wo er sich aufhielt und wo er mit seinem hebräischen Vornamen Elia auch seine Konfession abgelegt hatte, eines Tages an das Sterbebett einer nahen, erblindeten Verwandten nach Berlin berufen. Als man der klugen Frau, die wohl von der er-

folgten Umwandlung gehört haben mochte, die Mitteilung machte: »Elia Gans ist da,« erwiderte sie witzig: »Elia Gans mag da sein, aber ganz Elia ist nicht mehr da«. Auch Heine folgte dem Beispiele seines ob seiner Fahnenflucht von ihm getadelten Vordermannes, was man als einen Beweis dafür ansehen mag, wie wenig diese Männer an eine geistige und politische Auferstehung der jüdischen Gemeinschaft glaubten, was aber auch geeignet war, den nach Bildung und Freiheit sich sehnenden Juden eher Lauheit gegen ihr Bekenntnis einzuflössen, als sie dafür zu erwärmen.

Unter den Einwirkungen dieser Vorgänge entstand die »Geschichte der Israeliten« von Jost (in neun Teilen, 1820—1828), und es lassen sich auch die Spuren davon nicht darin verkennen. Sie wird als erster Versuch dieser Art immer ihren geschichtlichen Wert beanspruchen können, aber abgesehen von der unzulänglichen Quellenkenntnis, die sich darin kundgibt, zeigt der Verfasser sich selbst von seinem Gegenstande wenig erbaut, ja er befleißigt sich einer fast bis zur Preisgebung des eigenen Bekenntnisses gesteigerten Objektivität, die ihm denn auch gelegentlich der Besprechung eines seine Geschichte ergänzenden Werkes von einem christlichen Rezensenten[1]) die Mahnung zuzog: »Beugt man sich dann so wie Jost vor dem welthistorischen Erfolge, so sollte man auch keinen Anstand nehmen, sich taufen zu lassen.« Damit war die Jost'sche Geschichtsschreibung ganz richtig beurteilt, aber auch verurteilt. Sie konnte weder jüdischen, noch christlichen Lesern Befriedigung gewähren.

Hier war denn der Punkt gegeben, wo Graetz einsetzte. Er hatte den Mut seiner Meinung, denn auch ein Historiker darf wohl seine Meinung haben. Das Quintilianische Werk: »Pectus est enim, quod disertos facit«, gilt auch für den Historiker. Die Überzeugung allein kann ihm die Sprache in die Feder flößen, welche auch andere überzeugt, und er tut nur seine Schuldigkeit, wenn er die Sache, die sich ihm quellenmäßig als

---

[1]) Wie der Vf. mitteilt, stand dieser Artikel in den »Unterhaltungen am häuslichen Herd« Jahrgang 1857, S. 704.

die gerechte ergibt, auch als solche darstellt und nicht aus Furcht, nach der einen Seite befangen zu sein, es nach der andern wird. Sehr richtig sagt in diesem Betracht Johannes Scherr: »Die mit Recht geforderte Unparteilichkeit des Geschichtslehrers oder Geschichtsschreibers soll keine mühsam erkünstelte Teilnahmslosigkeit sein. Er erzähle nicht, um bloß zu erzählen; er belehre, er rege an und überzeuge. Belebt sei sein Wort, und Leben schaff' es, Hörer und Leser für die idealen Güter der Menschheit erwärmend.«

Von dieser Wärme ist das Graetz'sche Geschichtswerk erfüllt. Deshalb schlug es sofort ein und gewann die Herzen seiner Leser. Graetz hat keine Geschichte gemacht, er bemäntelt und vertuscht nicht, aber er hat seinen Glaubensgenossen zu allererst eine Geschichte gegeben und ihnen in ihren Schicksalen jene noch immer wirksame Kraft nachgewiesen, welche in dem Volke des Alten Testaments in so merkwürdiger Weise und auf eine für die Erziehung und Versittlichung der Menschen erfolgreiche Art sich betätigt hat. »Wenn es mir gelungen sein sollte,« — sagt Graetz in dem Vorworte zum Schlußbande seiner Geschichte — »meine Leser herausfinden zu lassen, daß auch in der vorläufig letzten Phase der jüdischen Geschichte, die gewissermaßen vor unseren Augen vorging, der wunderbare Finger Gottes nicht fehlte, so würde ich mich über die Fehler trösten, welche meiner Darstellung und Beweisführung vielleicht anhaften.«

Aber jener erwähnte Schlußband sollte für Graetz verhängnisvoll werden und ihm eine Anklage zuziehen, auf die er gewiß nicht gefaßt war. Weil er in demselben Frankreich, das zuerst die Juden emanzipierte, hervorhob und dagegen nicht verschwieg, wie Deutschland nach den Befreiungskriegen im Gegensatz zu Frankreich in mittelalterlicher Feindseligkeit gegen die Juden sich erhitzte, wurde er des Mangels an Patriotismus und des Deutschenhasses bezichtigt. Die Anklage, an sich wenig glaubhaft gegenüber einem Manne, der an einer preußischen Universität dozierte, wird nicht glaubhafter, wenn man den Ankläger kennt, der sie erhob. Es war Heinrich v. Treitschke, der Geburtshelfer und Chorege des modernen Antisemitismus, der die Denunziation unter

das deutsche Volk schleuderte, und der dann in der Siegesfreude über den Erfolg seiner Tat, den Pelion auf den Ossa türmend, zu der Anklage des Deutschenhasses auch noch die des Christenhasses hinzufügte. Wir geben zu, daß vielleicht das eine oder andere Wort, die eine oder andere Wendung ungeschickt war, eine ruhige Erwägung aber wird den deutschen Patriotismus Graetzens schon im Hinblick auf seinen Lebensgang, den wir deshalb oben skizziert haben, nicht in Frage stellen. Graetz stammte aus Posen, wo die Juden von jeher ein starkes germanisatorisches Element bildeten, das der preußische Staat gewiß nicht entbehren möchte. Graetz kämpfte aber auch für sein Deutschtum mit einer Hingebung, deren sich Wenige rühmen können, die auf gebahnten Wegen ihre Studien absolvieren und nachher im Genuß einer Professur ihren Patriotismus ausschroten. Graetz konnte auf eine staatliche Versorgung nicht zählen und hat sie nie erreicht. Aber er hat gedarbt und entbehrt, um deutsche Bildung und deutschen Geist sich anzueignen und ein monumentales Werk zu schaffen, das für alle Zeiten einen Ehrenplatz in der geschichtlichen Literatur Deutschlands einnehmen wird. Weiß Herr v. Treitschke, der preußische Hofhistoriograph, von Opfern und von Kämpfen zu erzählen, die er zugunsten des von ihm zur Schau getragenen Deutschtums gebracht und überstanden hat? Nicht besser als mit der Anklage des Deutschenhasses steht es mit der des Christenhasses. Letztere hätte überhaupt Herr v. Treitschke, da er nur Hofhistoriograph des preußischen Staates, aber nicht des Christentums ist, den Theologen überlassen sollen. Aber diese erhoben sie nicht. Und mit Recht. Denn Graetz ging in seiner Rücksichtnahme gegen das Christentum so weit, daß er in der ersten Auflage die Entstehungsgeschichte des Christentums — man denke: in einer Geschichte der Juden! — ganz überging und sie erst in den nachfolgenden Auflagen behandelte. Daß er sich nicht vor dem »welthistorischen Erfolge beugte« und die neutestamentliche Zeitgeschichte von seinem Gesichtspunkte aus darstellte, kann ihm bei keinem, der nicht preußischer Hofhistoriograph

und Antisemit ist, zum Vorwurfe gereichen. Graetz ist zu widerlegen, nicht zu überschreien. Übrigens gehört das neue Quellenmaterial, das Graetz für die Geschichte des Christentums beibringt, sowie der Schatz von neuen Aufschlüssen, die er gibt, bereits zum Schatz der christlichen, wissenschaftlichen Theologie, wofür ihm dieselbe nur Dank wissen kann und tatsächlich Dank weiß. Als eine Illustration aber zu dem Treitschkeschen Vorwurfe des Christenhasses kann die auch um ihrer selbst willen erwähnenswerte Tatsache dienen, daß die königlich spanische Akademie für Geschichte zu Madrid Graetz zu ihrem Ehrenmitgliede ernannt hat. Demnach kann es mit seinem Christenhasse nicht weit her sein. Darauf hat sich Spanien immer verstanden.

Wenn schon ein Tadel oder, sagen wir glimpflicher, ein Mangel an dem Graetzschen Geschichtswerke — nicht vom nationalen oder konfessionellen, sondern von dem hier einzig und allein in Betracht kommenden wissenschaftlichen Standpunkte — hervorgehoben werden soll, so ist es der, daß Graetz das kulturhistorische und soziale Moment zu wenig berücksichtigt hat. Würde ein künftiger Geschichtsschreiber der Juden ihre Stellung und Bedeutung in der Gegenwart in vollkommen entsprechender Weise schildern, wenn er bloß ihr inneres Leben, ihr religiöses Verhalten, ihre Schicksale, ihre gewerbliche, geschäftliche und wissenschaftliche Tätigkeit darstellen, nicht aber ihre Stellung und Bedeutung in dem öffentlichen und gesellschaftlichen Leben dem Leser vorführen würde? Gewiß nicht. Denn die Juden bilden in der Gegenwart für Freunde und Feinde, und mehr noch für die Letzteren als für die Ersteren, einen nicht zu unterschätzenden Faktor des öffentlichen Lebens; sie werden in alles und jedes, bis auf die Diskussion über das Wetter hineingezerrt, was natürlich übertrieben, aber doch ein Zeugnis dafür ist, daß sie auf die verschiedenste Weise mit dem kulturellen und gesellschaftlichen Leben der Gegenwart verflochten sind. So ist es aber eigentlich immer mit den Juden gewesen, trotz ihrer Abschließung in den Ghettos, und man braucht nur die intimen

Witze über sie bei Horaz und Juvenal und in den deutschen Fastnachtsspielen von Folz und Rosenblut, sowie in den Erzählungen Hans Wilhelm Kirchhofs zu lesen, oder die ehrenden Erwähnungen, die sie bei Sebastian Brant, dem Laienprediger Lotzer und anderen finden, sich zu vergegenwärtigen, um sich zu überzeugen, daß es im alten Rom und im deutschen Mittelalter gewesen ist, wie heutzutage: die Juden waren durch Einwirkungen, die sie empfingen und gaben, mit der Zeitgeschichte aufs innigste verflochten. Der ganze Aufbau der christlichen Predigt, die Mystik Seuses und Taulers ist ohne diese jüdischen Einwirkungen gar nicht zu verstehen. Die deutsche Dichtung weist durch die Wahl mancher Stoffe auf sie zurück, und selbst die deutsche Sprache bekundet durch zahlreiche Bilder, Wendungen und Worte, daß sie — Manche werden ausrufen: leider! — nicht »judenrein« ist. Diese Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, was an dem Graetzschen Geschichtswerke zu bemängeln, und nach welcher Richtung es auszubauen ist.

Aber wer wollte auch demjenigen, der es unternimmt, einen Urwald zu lichten, es zum Vorwurfe machen, wenn er bei Ausübung dieses Geschäftes den zarten Bau und die Feinheiten der Farne und Gräser unbeachtet läßt, die sein Fuß zertritt. Und Graetz hat einen Urwald gelichtet, er hat wissenschaftliche Irrtümer, Fabeln und Vorurteile für immer zerstört, und man wird es vergeblich versuchen, sie von neuem anzupflanzen und zur Entfaltung zu bringen. Diesen Erfolg verdankt er seiner Art zu arbeiten und seiner Genialität, welche ihn ein ungeheures Arbeitsgebiet mit Leichtigkeit bewältigen ließ. Der an Schlaflosigkeit leidende, aber auch des Schlafes wenig bedürftige Mann hatte schon eine Tagesarbeit vollbracht, wenn für andere erst der Tag anbrach. Auf den verschiedensten Sprachgebieten hat er erst die Quellen entdecken müssen, aus denen er dann schöpfte. Denn ihm war nicht der Vorteil dargeboten, dessen sich der Geschichtsschreiber des klassischen Altertums oder der modernen Kulturvölker erfreut. Dieser findet bereits korrekte Ausgaben seiner Quellen, sein Corpus inscriptionum und vielfach abgeklärte

Resultate vor. Er weiß genau, in welchen Archiven, in welchen Handschriftensammlungen er nachzuforschen hat, und wenn er sich dieser Aufgabe unterziehen will, so findet er hilfsbereite Regierungen und Akademien, die ihm mit Reise-Stipendien unter die Arme greifen. Dieser Vorteile entbehrte Graetz fast gänzlich; er war Pfadfinder und Gartenkünstler zugleich. Durch die Vereinigung dieser Eigenschaften ist es ihm möglich geworden, ein Werk zu schaffen aere perennius.

Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte.

Von **Hermann Cohen.**

Für die Philosophie der Geschichte besteht die methodische Grundfrage: ob die Geschichte ihren Schwerpunkt in der politischen habe, oder in dem Kollektivbegriffe der Kulturgeschichte.

Die Geschichte der Juden dürfte Licht bringen in diese Schwierigkeit. Denn nach der Vernichtung des jüdischen Staates haben die Juden eine Geschichte, die jedoch eines eigenen politischen Mittelpunktes entbehrt. Freilich ist hier an die Stelle des Staates die Nation getreten, und es könnte daher der Schein entstehen, daß die Geschichte der Juden, als eine Geschichte der jüdischen Nation, die Fiktion eines jüdischen Staates aufrechterhielte. Indessen erhebt sich hiergegen das Verhältnis der jüdischen Nation zur jüdischen messianischen Religion, welche letztere nicht mehr in Identität gesetzt werden kann mit dem jüdischen Staate. Es bleibt daher kein Ausweg für die jüdische Geschichtsschreibung, der sie der jüdischen Nation wegen auf den jüdischen Staat hinlenken könnte, wenn anders die jüdische Religion ihr unverrückbarer Mittelpunkt und ihr zentraler Gegenstand sein muß. So würde die Geschichte der Juden den politischen Schwerpunkt auszuschalten und unter den Triebkräften der allgemeinen Kultur einzig und allein die jüdische Religion in ihrer Entwicklung darzustellen haben.

Für einen Mann von dem politischen Feuereifer unseres Graetz und zumal in der Zeit, als M. Hess sein »Rom und Jerusalem« schrieb, war es gewiß eine harte Probe, auf welche sein wissenschaftliches, sein religiöses und vollends sein jüdisch-nationales Bewußtsein gestellt wurde, als er über dieses Grundproblem der Geschichtsphilosophie sich entscheiden sollte. Wir haben nun zwar kein eigenes literarisches Dokument darüber, daß er

diese drei Begriffe, Staat, Nation und Religion, sich zum zentralen Problem für seine Geschichte der Juden zu Grunde gelegt hätte, aber es ist sehr beweiskräftig für die methodische Gründlichkeit, mit der er auch im philosophischen Sinne, nämlich im methodologischen, für sein großes Werk die Vorbereitung traf, daß er, bevor er an dieses selbst heranging, bereits im Jahre 1846 in der von unserm Lehrer Frankel redigierten »Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums« eine Reihe von Artikeln über »die Konstruktion der jüdischen Geschichte, eine Skizze« veröffentlichte.

Schon im Beginne dieser Abhandlung kam es nun aber zu einer sehr interessanten und lehrreichen Kontroverse zwischen ihrem Verfasser und dem Redakteur, und zwar an keinem anderen als diesem Wendepunkte in der Auffassung der jüdischen Geschichte. Graetz nämlich beginnt mit der Frage »Was ist Judentum?« Diese Frage ist sein erstes Wort. Und er erörtert sie in einer kurzen Auseinandersetzung mit Samuel Hirsch, Steinheim S. R. Hirsch, den er als Ben Usiel auf Grund der 19 Briefe bezeichnet, die unter diesem Autornamen erschienen waren, endlich auch mit Mieses. Er selbst bekennt sich zu dem Versuche, »die jüdische Geschichte begrifflich zu konstruieren« (S. 84). Und der erste Begriff, mit dem er das Judentum als Negation des Heidentums erfaßt, entsteht durch die Bestimmung: »Es tritt gleichsam als Protestantismus auf.« So konstruiert er nach Steinheim den Gegensatz von Heidentum und Judentum als den von Natur und Geist. Und aus diesem Gegensatze entsteht der der Geistesreligion gegen die Naturreligion, sowie der der göttlichen Transzendenz gegen die Immanenz.

Nun sollte man denken, daß diese Geistesreligion mit dem transzendenten Gotte unzweifelhaft als Monotheismus präzisiert würde. Indessen überrascht uns die Wendung: »daß nicht einmal die monotheistische Idee das primäre Prinzip des Judentums ist« (S. 87). Der Monotheismus sei vielmehr nur ein negatives Prinzip, das erst einer positiven Ergänzung bedürfe. Höchst sonderbar: das Prinzip des einzigen Gottes wäre nur die Negation des Heidentums und bedürfte selbst noch einer positiven Be-

stimmtheit, die alsdann aber ausserhalb des transzendenten Gottesbegriffes liegen müßte! Worin könnte eine solche Ergänzung zum Monotheismus bestehen?

Der Autor fährt fort: »So schwebt die transmundane Gottesidee nicht in der ätherischen Region des Gedankens, sondern schuf sich eine konkrete Volkssubstanz: eine adäquate Staatsverfassung sollte der lebendige Träger dieser Idee sein . . . Die Gottesidee soll zugleich Staatsidee sein.« Also das ist die Ergänzung, deren der Monotheismus bedarf: sie vollzieht sich aber in zwei Begriffen, nämlich der Volkssubstanz und der Staatsverfassung. Sind diese beiden Begriffe etwa identisch? Und wenn es ferner zuerst schien, als ob die abstrakte Gottesidee in der Volkssubstanz konkret werden sollte, so wird schließlich erst die Staatsverfassung zur Realisierung dieser Idee.

So sehen wir Graetz am Scheidewege zwischen Religion einerseits und Nation und Staat andererseits. Und mit aller Schärfe formuliert er seinen Widerspruch gegen die gewohnte Auffassung. »Allein ist auch Gott Anfang und Ende dieser civitas Dei, so ist er nicht ihr Zweck, der vielmehr ein eudämonistischer sei«: »damit es dir wohl ergehe auf dem Boden, den der Herr dir geschenkt.« Dieser Eudämonismus gelte indessen nicht dem Individuum, sondern der Gesamtheit, dem Volksindividuum.

Hierbei werden nun die bedenklichsten Aussprüche gewagt: »das Judentum ist im strengen Sinne gar nicht Religion . . sondern es ist in diesem Sinne ein Staatsgesetz« (S. 88). Eine verdächtige Reminiszenz aus Spinozas Verlästerung des Judentums klingt hier nach. »Das Gesetz ist die Seele, das heilige Land der Leib dieses eigentümlichen Staatsorganismus.« »Die Thora, die israelitische Nation und das heilige Land stehen in einem, ich möchte sagen, magischen Rapport, sie sind durch ein unsichtbares Band unzertrennlich verknüpft.« (S. 89.). Und nun kommt in der Manier unseres Graetz, wie wir seinen affektvollen Stil von seinen Lehrvorträgen her kennen, eine Sturmflut von Sätzen gegen das »sublimierte, idealisierte Judentum,« das nur ein »Schatten« sei und eine »trockene Hülse.« Indessen hat die »saftige Frucht« diesem national-politischen Judentum den Kern der Religion

herausgerissen, und so ist das Judentum zwar zu einer eudämonistischen Bodenständigkeit gekommen: wie steht es dabei aber um die Religion des Geistes, als Gegensatz gegen die Vergötterung der Natur?

Zudem war auch die Konsequenz nicht gescheut worden: »Die Fortdauer der Seele hat so wenig im Judentum Raum, als etwa das Dogma von der Transsubstantiation. Das Judentum ist keine Religion für das Individuum.« Und trotz aller dieser Abstriche soll das Judentum ein Monotheismus des Geistes-sein! In diesen Paradoxien konnte die Frage nach dem Wesen des Judentums nicht hängenbleiben. Hier mußte dem kühnen Verfasser der Redakteur in den Arm fallen und ihm das Konzept zurechtrücken.

Und hier können wir uns nun an einem Glanzpunkte der ruhigen Klarheit, der gediegenen Sicherheit, der Gesundheit, wie nicht minder aber auch der philosophischen Tiefe erfreuen, welche Frankel bei diesem verhängnisvollen Ansturm bewiesen hat. Er machte zunächst das Recht des Redakteurs gegen seinen Mitarbeiter geltend und berichtigt in einer längeren Anmerkung dessen irrigen Standpunkt. Der Monotheismus sei keineswegs als ein sekundäres Prinzip zu denken; vielmehr seien die Einzigkeit und die Außerweltlichkeit Gottes »nur ein unzerteilbarer Begriff.« »Daß ein Gott sei, brauchte das Judentum bei seinem Eintritt nicht zu verkündigen; aber daß nur Ein Gott sei, dieses war sein eigentliches Prinzip.« So wird die Steinheimsche Hypothese von Gott = Geist, als ein den Monotheismus »unterminierender« Gedanke von Frankel zurückgewiesen.

Ebenso wird aber auch die Politisierung und Lokalisierung des Judentums in ihrer Irreligiosität enthüllt. »Welche Verbindlichkeit könnte die Thora für den von diesem Boden Fortgerissenen haben? Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Staates und auf den Messias dürfte ein schwaches Relief für eine solche Verpflichtung abgeben.«

Auch auf den falschen Gegensatz zwischen Staat und Individuum, der die Konsequenz dieses Irrtums bildet, weist Frankel in ethischer Klarheit hin. Neben den Faktor der

Gerechtigkeit, der die Staatsidee vertritt, stellt er die Tugend als das Prinzip des Individuums, und er begründet den Zusammenhang zwischen dem Monotheismus und der individuellen Sittlichkeit aus dem Zusammenhange des Gebots der Liebe zu Gott mit dem »Höre Israel«. »Liebe kann nur von dem Individuum gefordert werden, das sich als selbständiges anerkannt siehet, sich in seiner Unmittelbarkeit dem, der die Liebe fordert, nahestehend fühlt.« Und so endlich ist auch »der göttliche Gesetzgeber selbst nicht nur der Gott des Landes, sondern der der ganzen Erde.« (S. 90).

Das sind goldene und klare Worte, die in der heutigen Zeit besonders wieder ihre lehrhafte Bedeutung gewinnen sollten. Die Religion des Monotheismus ist durch diese Befreiung von einer ihr Wesen angreifenden Komplikation antinomischer Begriffe ebenso gegen den Pantheismus, wie gegen den politischen Nationalismus, in ihrer Reinheit gewahrt, und die Geschichte der Juden ist dem Irrlicht entrückt, das in jedem anderen Leitstern erkannt werden muß, der, außer der Religion allein, zu ihrem Prinzip erhoben würde.

Und was hat der junge Historiker, der bis dahin vorwiegend in der religionsphilosophischen Literatur, in der Geschichte des Gnostizismus, gearbeitet hatte, auf diese Zurechtweisung seines Weges nunmehr getan, und hat er etwa, nur dem Zwange folgend, seine Disposition abgeändert, oder aber hat er die Richtigkeit der redaktionellen Kritik begriffen, und ist es ihm etwa sogar auch leicht geworden, sich ihr unterzuordnen, weil er im Grunde selbst schon auf dem rechten Wege sich fühlte und nur von den damaligen Zeitströmungen, den philosophischen und den politischen, abgelenkt wurde, welche nicht in gleichem Maße, wie er selbst mit seinem ganzen Wissen und Denken, in dem religiösen Mutterboden des Judentums wurzelten?

Am Schlusse des Aufsatzes berichtet Frankel, daß Graetz ihm eine »Nachschrift« gegen die von ihm erteilte »Rüge« eingesandt habe: »Wir freuen uns, daß der Verfasser im wesentlichen mit unserer Ansicht übereinstimmte, und bedauern nur wegen Gedrängtheit des Raumes diese Nachschrift hier nicht wiedergeben zu können« (S. 421). Es wäre gewiß lehrreich gewesen, wenn

wir diese Nachschrift erlangt hätten; aber die Hauptsache bleibt, daß nunmehr »im wesentlichen« Übereinstimmung erzielt worden war. Und in der Tat lassen sich in der ganzen ferneren Abhandlung nur geringe Spuren noch von dem ursprünglichen Irrtum erkennen.

Der eigentliche Fehler bei dieser ganzen Unterscheidung von Politik und Religion hat darin seinen Grund, daß die Vereinigung dieser beiden angeblichen Gegensätze nicht in der sozialen Ethik erkannt wurde, welche einerseits der Politik, andererseits aber der Religion angehört. Und von der sozialen Ethik aus wäre dann auch die Brücke geschlagen worden für das Individuum, das ebenso zwischen Politik und Religion sich als Problem erhebt. Dieser ethische Grundmangel verrät sich ja ganz deutlich in der versuchten Begründung der Staatslehre auf die Glückseligkeit. Würde sie dagegen auf die Pflicht und auf die in der Pflicht basierte Liebe begründet worden sein, so wäre alle Antinomie mit einem Schlage ausgeglichen. Die Religion mußte Politik werden, sofern sie zur Pflicht der Menschenliebe die Bürger erziehen sollte. Und ebenso mußte die Politik Religion werden, sofern alle national-politische Gemeinschaft um die beiden Pole sich drehen muß, deren einer das Individuum, der andere aber die gesamte Menschheit ist. Der Gegensatz zwischen Politik und Religion wird durch den Messianismus aufgehoben, der ebenso der Gipfel, wie die Wurzel des Monotheismus ist.

Graetz teilt nun die jüdische Geschichte in zwei Hälften und drei Perioden ein, deren jede in drei Phasen zerfällt. Und schon die beiden Hälften erleiden diese falsche Charakteristik. »Die Träger des ersten geschichtlichen Zeitraumes sind politische Bürger, Kriegshelden, Könige mit nur geringem religiösen Anflug, die des zweiten Zeitraums sind fromme Männer, Weise, Lehrer, Schüler, Sektierer, die nur ein schwaches soziales Interesse haben«. (S. 91). Aber die Einschränkung folgt auf dem Fuße. Haben die Propheten nicht schon die Religiosität der ersten Periode vorbereitet? Mit dieser Frage allein wird die Charakteristik der ersten Periode hinfällig. Und Graetz selbst tritt schon hier für die »unteilbare Einheit« des Judentums ein.

Ebenso spricht er auch die grundlegende Überzeugung aus, daß es im Wesen des Judentums liegen müsse, diese beiden Faktoren, das religiöse und das soziale Moment, zur Erscheinung zu bringen. Die Verbindung des Religiösen und Politischen, die Einheit der überweltlichen Gottesidee und des Staatslebens, wird das »Ideal des Judentums«. Mit diesen Ausführungen ist der ganze dialektische Widerspruch beseitigt — wenn anders der Messias in der Vollendung seiner Idee nur als der der Menschheit gedacht sein kann.

Nur im Beginne der Geschichte sollen diese beiden Faktoren noch »auseinanderstehen,« während in Wahrheit bereits im Bunde Gottes mit Abraham, ja in dem mit Noah, schon der Vorblick des Messias entgegenleuchtet. Hier aber soll erst mit dem Buche Josua, »mit dem Lager zu Gilgal« das »erste Blatt der jüdischen Geschichte beginnen;« der Pentateuch bilde nur »die interessante Einleitung.« Wahrlich, Frankel hat ein sehr geduldiges redaktionelles Gewissen bewiesen.

Die erste Phase nun in der ersten Periode kämpft zwar noch mit dem Heidentum, dennoch aber »war das religiöse Moment doch nicht ganz null.« (S. 93). Feine Bemerkungen zeichnen hier besonders den religiösen Charakter der Deborah. Die zweite Phase beginnt mit Samuel und seiner Prophetenschule, aus der der Psalmensänger Assaf hervorging, der vor David diese Dichtungsgattung geschaffen habe (95). Mit David aber erst und seiner Poesie wird die Religion im Volke lebendig. Diese Reife der Nation, welche die Stammesverfassung zur Staatsverfassung sich verwandeln läßt, bezeugt sich hinwiederum in dem religiösen Aufschwung, dessen Symbol der Salomonische Tempelbau bildet, während zugleich die Literatur aufblüht und im Maschal sogar eine Analogie zur Philosophie hervorbringt.

Die dritte Phase, bei der Teilung des Reiches entstehend, bringt mit dem Niedergang des politischen Moments das religiöse zum Steigen. Ihr Produkt ist das Prophetentum, »besonders das letzte, das unstreitig aus den Spaltungen des Reiches hervorging« (S. 122). Indessen wird der religiöse Charakter des Prophetismus nicht auf die nachexilischen Propheten beschränkt, sondern Jesaja,

Hosea, Micha und Amos werden als das »Quadriumvirat« des messianischen Prophetismus bezeichnet, der »die ganze Menschheit« umfaßt. Ein Gegensatz zwischen Patriotismus und Kosmopolitismus besteht für diese Monotheisten nicht; nur das Volk war dieser Idealität noch nicht gewachsen: und so entsteht in Jesaja c. 42 der Knecht Gottes als das Idealbild des Volkes. Und diese Idealisierung des Volkes kommt durch das Exil zu den ersten Schritten ihrer Realisierung.

Auch in dieser zweiten Periode, die nunmehr folgt, und in ihrer Einteilung in drei Phasen finden sich fast durchweg interessante Charakteristiken, wie die Analogie der Männer der großen Synagoge mit den Richtern, die beide »für den Augenblick« Sorge tragen und daher ebenso für den Fortbestand. In der zweiten Phase tritt hier als Analogie zum Königtum der Hellenismus auf, die beide mit Widerstreben aufgenommene fremde Elemente seien. Aber da kamen die Makkabäer, der Davidische Reflex, und das Griechentum wurde überwunden.

Die dritte Phase nun trat ein mit dem Kampf des Pharisäismus gegen den Sadduzäismus, der Analogie zur Teilung des Reiches in Juda und Israel. Hier flicht der Autor eine Huldigung ein für die Pharisäer. »Ihnen war »das Leben nur der Religion willen da« (130). Und jetzt endlich wird nun auch auf Grund dieser Lehre der Pharisäer die diesseitige Glückseligkeit verworfen gegen die jenseitige Seligkeit. Jetzt tritt das Sanhedrin in Analogie zu den Prophetenschulen. Auch des Jesu von Nazareth wird hier gedacht, der »nicht der Einzige« war, der »die messianische Idealität zur Wahrheit zu machen sich bestrebt hatte« (S. 131). Jetzt aber rettet Rabbi Jochanan ben Sakkai das Judentum uud damit das Fundament der messianischen Welt durch die Schule, durch die er den Tempel ersetzte. Jetzt kommt das neue Moment der Theorie, der »Intelligenz« in die Formation des Judentums.

Die dritte Periode ist demgemäß nur die Fortsetzung dieses nunmehr intellektuellen Charakters. »Die geschichtliche Tätigkeit des Judentums in den siebzehn Jahrhunderten der Zerstreuung war eine theoretische, auf den gedankenmäßigen Aufbau seines Lehrbegriffes

und Inhalts gerichtet« (S. 361). Die Religiosität »sucht die Wissenschaft ihres eigenen Wesens und ihrer Bedeutung.« An die Stelle der Weisen in der zweiten Periode treten jetzt die Gelehrten, die Religionsphilosophen, die Systematiker; »das Judentum wird Wissenschaft.« Und diese Wissenschaft will »eine religiös-soziale Wirklichkeit« hervorbringen.

Jetzt auf einmal erscheinen nun auch die beiden Momente, das religiöse und das politische, die vorher getrennt waren, im Religiös-Sozialen schlicht vereinigt. Die Theorie, die Wissenschaft hat diese Vereinigung zustandegebracht. Die Zerstreuung hatte die Juden in das Weltleben verschlagen, während der Talmudismus, oberflächlich betrachtet, nur die Isolierung zum Zwecke zu haben schien. Diese Isolierung aber erst schuf und ließ die Möglichkeit Bestand gewinnen für das Weltleben; die Theorie war die gemeinsame Grundkraft für beide Erscheinungsformen des geschichtlichen Lebens der Juden. »Wohin der Zug der Weltgeschichte gieng, wo nur ein Samenkorn weltgeschichtlichen Lebens ausgestreut wurde, dahin folgte auch die Wanderung des Judentums.« (S. 364). Und der Talmudismus war die Schutzwehr gegen die Verflüchtigung und Selbstauflösung auf dieser Wanderung. »Dieselbe Bestimmung, welche die Naturgrenzen Palästinas für das Judentum hatten, der hohe Libanon im Norden, die Sandwüsten der Ost- und Südgrenze, das halbtrennende Meer im Westen das heilige Land von einer allzu innigen Berührung mit der polytheistischen Welt abzuschneiden, ganz dieselbe Bestimmung haben die Umzäunungen des Talmudismus für die Exilszeit . . . ihm allein hat das Judentum seine Fortdauer zu verdanken.« (S. 366.) Wir wollen hier nicht an dem Worte »allein« mäkeln; denn es ist nur so gemeint, daß der Talmud in seiner Ganzheit, insofern er auch die Haggada enthält, mithin alle Seiten des jüdischen Geistes anklingen läßt, also auch den Prophetismus in Poesie und Philisophie fortsetzt, das Judentum erhalten habe. Und die Haggada war ja nur die Blüte der Halacha, der eigentlichen Theorie.

Für diese einheitliche Theorie bluteten die Märtyrer der Hadrianischen Zeit. Und diese Theorie, welche Halacha und Haggada

vereinigte, bezeugte sich als echten religiösen Geistes durch die Unterscheidung der »religiösen und der sozialen Pflichten,« (S. 369.) welche als »rationale und irrationale« Bestimmungen im Judentum erscheinen.

So wird die Haggada nicht nur eine Analogie, sondern selbst eine Art von Philosophie. »Bis ins 9. und 10. Jahrhundert reichte die Produktion der Agada« (S. 272), mithin bis zu Saadja. Und ihr Seitenstück wurde die Mystik, die noch ins 17. Jahrhundert sich erstreckt. Aber Frucht der Haggada sind ferner auch die Festgebete mit ihren Poesien.

So wird die zweite Periode der Diaspora vorbereitet, welche den haggadischen Kommentar zum philosophischen System entwickelt. Jetzt sucht das Judentum seine Rechtfertigung in einem Prinzip, und die Wissenschaftlichkeit dieses Prinzips bewährt sich in seiner Verbindung mit einer auf Grammatik begründeten Exegese. Graetz versucht nunmehr »die Konturen der Hauptsysteme, die in dem jüdischen Geistesleben Epoche machen, darzulegen« (S. 375). Und die Grundlinien dieser Charakteristik greifen meistens in die Tiefe. »Das philosophische Forschen gehörte fortan mit zum Judentum.« (S. 377). Mit der Philosophie aber wurde auch das Studium der Wissenschaften verbunden, und zwar der Natur-, wie der Geisteswissenschaften.

Nach der Charakteristik von Saadja, Jehuda Halewi und Maimuni bringt nun die dritte Periode die von Moses Mendelssohn, dessen Würdigung des Gesetzes nicht nur aus dem nationalen Gesichtspunkte hergeleitet wird, sondern, als ob darüber gar kein Schwanken bestanden hätte, aus dem der Einheitlichkeit von Religion und Staat. »Im Judentum wurzeln Staat und Religion gemeinschaftlich, oder sind vielmehr eins« (S. 419). Jetzt auf einmal leuchtet unserem Historiker diese Identität des ethischen Prinzips des Monotheismus ein, gegen welche er im Mosaismus und im Prophetismus selbst noch gefehlt hatte. Es scheint, als ob ihm erst bei der Vergegenwärtigung der Grundgedanken und Dispositionen des »Jerusalem« diese Einsicht aufgegangen wäre. Aber auch sonst sind manche Lichtblicke hier hervorgetreten. Schon

in der zweiten Phase findet sich der Satz, daß das Judentum »kein Mittelalter« in der Nebenbedeutung dieses Begriffs« habe. Ähnlich heißt es hier: »Das Judentum aber ist durchaus kein Produkt des Orients, sondern bildet gerade einen schroffen Gegensatz zu demselben.« Dieser Trumpf wird gegen Hegel ausgespielt. Und endlich nimmt die Abhandlung noch ausdrücklichen Bezug auf Steinheim, Hirsch (Ben Usiel) und auf Salvador; auf den Letzteren für die sozial-legislative Seite des Judentums. Am Schlusse aber heißt es: »Es fehlt nur noch an einem umfassenden Prinzip des Judentums, das alle diese Seiten in sich befaßt und vereinigt, welches Prinzip sich in sämtlichen Erscheinungen des jüdischen Lebens, den dogmatischen, religiösen, politischen, geschichtlichen bis selbst in ihrer verkümmerten Gestalt abspielen muß.« (S. 421.) So wird von Graetz ein einheitliches Prinzip des Judentums, das in seiner Universalität kein anderes als das des Monotheismus sein kann, gefordert.

Wann wird dieses einheitliche Prinzip für alle Erscheinungsformen des Judentums unter uns lebendig werden und die Welt zur Erkenntnis bringen, daß der reine, absolute Monotheismus den geschichtlichen Grund bildet für den Fortbestand des Judentums?

Der letzte Satz dieser Abhandlung ist wie berechnet zur Rekapitulation, aber auch zur Berichtigung ihrer Grundgedanken. Er lautet: »Es stellt sich nach dieser historischen Ansicht heraus, daß es die Aufgabe der judentümlichen Gottesidee zu sein scheint, eine religiöse Staatsverfassung zu organisieren, die sich ihrer Tätigkeit, ihres Zweckes und ihres Zusammenhanges mit dem Weltganzen bewußt ist.« Wir dürften dem Geiste unseres verewigten Lehrers gerecht werden, wenn wir diesem Satze die Fassung geben: Die monotheistische Gottesidee hat die Aufgabe, eine religiöse Staatsverfassung zu organisieren als Weltorganisation, d. i. als die des Staatenbundes der nach der Idee des Messianismus sich entwickelnden Menschheit.

Graetz als Exeget.

Von Prof. Dr. N. **Porges**.

Längst schon haben die Leistungen des Geschichtsschreibers Graetz volle Würdigung, reiche Anerkennung gefunden. Auf diesem Forschungsgebiete war er Bahnbrecher und Pfadfinder, Lichtträger und Entdecker zugleich. Weniger bekannt aber und weniger anerkannt ist, was er als Bibelforscher geleistet hat, obwohl auch dieses nicht gering angeschlagen werden darf. Das Urteil über ihn als Historiker wird dadurch günstig beeinflußt, daß ihm bisher noch kein ebenbürtiger Rivale erstanden ist. Die Schwierigkeiten für den Forscher sind hier so zahlreich und so groß, die Anforderungen an den jüdischen Historiker sind von vornherein so hoch und so mannigfach, daß nicht etwa nur die christliche Gelehrtenwelt, der mit sehr wenigen Ausnahmen die neuhebräische Sprache und Literatur, jüdisches Wissen, jüdisches Leben und jüdische Überlieferung völlig fremd sind, sich nicht heranwagen kann, sondern auch unter den jüdischen Gelehrten neben und nach Graetz noch niemand das Wagnis unternommen hat, eine vollständige Geschichte der Juden neu zu schreiben. So ist sein Geschichtswerk, wenn auch im Einzelnen stark verbesserungsbedürftig, doch immer noch das bisher unübertroffene standardwork geblieben. Selbst die Gegner und Tadler seines religiösen Standpunktes und seiner Geschichtsauffassung können dieses Werk nicht ignorieren. In allen Fragen der jüdischen Geschichte muß die Forschung auf Graetz zurückgreifen, sich mit ihm auseinandersetzen.

Völlig anders verhält es sich mit seinen bibelwissenschaftlichen Arbeiten. Auf diesem Gebiete ist Graetz nur einer von vielen. Hier, wo der konfessionelle und dogmatische Standpunkt stark mitspricht und die Forschungsergebnisse nicht wenig be-

einflußt, wo jede neue Meinung heißumstritten ist, jede neue Hypothese auf grundsätzliche Gegnerschaft stößt, sind die Graetzschen Erklärungen, Behauptungen und Vermutungen von Anfang an nicht genug hoch eingeschätzt, von manchen als willkürliche Annahmen bezeichnet, vor allem aber von den protestantischen Theologen, die das Gebiet der alttestamentlichen Bibelexegese als ihre Domäne betrachten, ziemlich geringschätzig angesehen worden. Die jüdische und christliche Orthodoxie hat ihm seinen Freisinn stark verdacht, die protestantische Bibelwissenschaft es ihm arg verübelt, daß er das A. T. frei von antiisraelitischer und antijüdischer Voreingenommenheit ohne jede Rücksicht auf christlich-theologische Lehrmeinungen und Geschichtskonstruktionen zu erklären unternommen hat. Aber wenn auch das Verdienst des Exegeten Graetz hinter dem des Historikers unzweifelhaft zurücksteht, so hat doch sein Scharfblick und Scharfsinn, seine überaus feine Beobachtungsgabe und kritische Methode auch auf dem Felde der Bibelforschung Bemerkenswertes geleistet.

Bis zum Abschlusse des letzten Bandes seiner Geschichte hat Graetz sich mit Bibelexegese nur so weit beschäftigt, wie sein Lehramt am Breslauer jüdisch-theologischen Seminar es mit sich brachte. Mit Arbeiten über die Bibel trat er erst seit 1870 an die Öffentlichkeit, und von da ab bildet die Bibelforschung ein wichtiges Stück seiner wissenschaftlichen Betätigung. Ist es Zufall, daß er zuerst mit den Hagiographen sich befaßt hat? Ende 1870 erschien von ihm Kohelet oder der Salomonische Prediger, im folgenden Jahre Schir ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert. Daß er mit Kommentaren zum dritten Teile der Bibel den Anfang machte, hat er selbst[1]) damit begründet, daß er ein tieferes Verständnis der gesamten hagiographischen Literatur anbahnen und die Tatsache feststellen wollte, daß diese Literatur, trotzdem sie zum größten Teile der nachexilischen Zeit angehört, doch keineswegs,

[1]) Siehe Vorwort zu Schir ha-Schirim S. VI.

wie die protestantische Theologie behaupten möchte, des heiligen Geistes ermangelt, dessen das frühere biblische Schrifttum voll ist.

Ausgehend von dem unumstößlichen Ergebnis der Bibelwissenschaft, daß das Buch Daniel aus der Zeit der Makkabäer stammt, und fußend auf der Annahme, daß die letzte Kanonisierung biblischer Bücher noch um weitere 250 Jahre später erfolgt ist[1]), konnte Graetz unbedenklich die Abfassungszeit eines hagiographischen Buches so tief hinunterrücken, wie es seiner wissenschaftlichen Überzeugung entsprach. Er setzt die Entstehung des Buches Kohelet in die Regierungszeit des Herodes und findet darin eine satyrische Sittenschilderung jener Epoche, was er mit vieler Gelehrsamkeit, aber nicht ohne Gewaltsamkeit, mit großem Scharfsinn, aber nicht ohne Zuhilfenahme allzukühner phantastischer Behauptungen zu erweisen versucht. Während die neueren Bibelkritiker annehmen, daß Kohelet in seiner gegenwärtigen Gestal deutliche Widersprüche neben unverkennbaren Spuren einer Überarbeitung im frommen Sinne aufzeige, findet Graetz in diesem Buche nicht einander widersprechende Ansichten, sondern nur sittlich-religiöse Bekämpfung einer finsteren Lebensanschauung. Alles, was damit nicht stimmt, ist nach Graetz nicht als Überzeugung des Verfassers, sondern nur als gegnerische Ansicht zu betrachten[2]). Wenn Kohelet die Unsterblichkeitslehre bekämpft, sei dabei zu bedenken, daß diese Lehre sowohl im altbiblischen als auch im nachexilischen sopherischen Judentum keineswegs als Glaubensartikel aufgestellt ist[3]). Damit brauche die Stelle (12, 7) »und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben« nicht im Widerspruch zu stehen. Denn auch wenn dieser Halbvers nicht ein späterer dogmatisierender Zusatz ist, sagt er doch nicht eigentlich aus, daß der zu Gott zurückgekehrte Geist ewig lebe[4]). Von dem dogmatischen Glaubensbekenntnis des Verf. könne man höchstens soviel sagen, er sei im Ganzen ein Gegner der übertrieben frommen schammaitischen Richtung, ein Jünger der milden,

[1]) Siehe Graetz, Kohelet S. 147 ff.
[2]) Das. S. 27. [3]) Das. S. 28. [4]) Das. S. 37.

jeder Schroffheit abgeneigten Hillelschen Schule gewesen. Die Graetz'sche Übersetzung und Erklärung bietet eine Fülle des Neuen, darunter auch viel wertvolle Einzelheiten zum Verständnisse des Buches Kohelet. Hervorgehoben zu werden verdient die vortreffliche Ausnutzung der alten Versionen und des talmudisch-hebräischen Sprachgutes zur Aufhellung von Dunkelheiten des Wort- und Satzsinnes.

Ähnliche Vorzüge, aber auch ähnliche Mängel weist seine Übersetzung und kritische Erläuterung des Schir ha-Schirim auf. Graetz setzt das Hohelied in die mazedonische Epoche. Es soll erst kurz vor dem Ausbruche der hellenistischen Apostasie in Judäa unter dem Tobiaden Joseph, also ein halbes Jahrhundert vor den Makkabäerkämpfen geschrieben sein. Ein Liebeslied mit ethischem Hintergrund und didaktischer Tendenz, gerichtet gegen die oberflächliche und sinnliche Liebe, gegen die herrschende Üppigkeit und Genußsucht, gegen die zunehmende Überfeinerung und Verweichlichung speziell in Jerusalem. Ein Verzeichnis der Aramaismen und Neuhebraismen, wie auch der persischen und griechischen Sprachelemente, ferner eine Zusammenstellung griechischer Lebensgewohnheiten und Anschauungen im HL und ein Hinweis auf Parallelen bei griechischen Dichtern[1]) unterstützt die Annahme der späten Abfassung dieses Buches.

Es kann nicht geleugnet werden, daß vieles, was Graetz hier beibringt, weit hergeholt ist, manches nur ein Gebilde der ergänzenden Phantasie, deren der Forscher allerdings nicht völlig entraten darf, deren ungezügelter Herrschaft jedoch er sich immer zu entschlagen hat. Auch Graetz hat das HL nicht restlos zu erklären vermocht, und sein Kommentar hat mehr Widerspruch als Zustimmung gefunden.

In wissenschaftlicher Arbeit und schriftstellerischer Tätigkeit konnte Graetz nicht ruhen. Die Jahre 1870 und 1871, in denen er auf dem Felde der Geschichtsschreibung nach dem Erscheinen des elften und letzten Bandes seiner Geschichte

[1]) Siehe Graetz, Schir ha-Schirim S. 40 ff.

der Juden eine Arbeitspause machte, widmete er ganz der Bibelforschung und Schrifterklärung. Im Frühjahr 1872 war es ihm vergönnt, Palästina mit eigenen Augen zu sehen und damit war das Hindernis beseitigt, das ihn bis dahin abgehalten hatte, die altisraelitische Geschichte zu bearbeiten. »Man muß«, so schreibt er im Dezember 1873 im Vorwort zum ersten Bande seiner Geschichte[1]), »die biblischen Schriften in dem Land lesen, wo sie ihren Ursprung haben, oder man muß den biblischen Schauplatz mit der Bibel in der Hand bereisen«. Vielleicht aus demselben Grunde, der ihn zwei Jahrzehnte lang von der Darstellung der biblischen Geschichtsperiode absehen ließ, beschränkte er sich in seinen ersten exegetischen Arbeiten auf die Hagiographen, die letzten Erzeugnisse des biblischen Schrifttums, deren Entstehung seiner Ansicht nach zum Teil schon in das tannaitische Zeitalter hinabreicht. An eine historisch-kritische Besprechung des Pentateuch und der Propheten wagte er sich noch nicht heran. Erst seitdem er den Schauplatz der altisraelitischen Geschichte, das Land, wo die biblischen Quellenschriften entstanden sind, mit dem geschärften Blicke des Geschichtsforschers gesehen hatte, drängte er alle Bedenken zurück und ging gleichzeitig an die Bearbeitung der biblischen Geschichte und an die Besprechung der ebenso wichtigen wie schwierigen Fragen der gesamten Bibelkritik.

Am eingehendsten jedoch hat Graetz als Exeget die Hagiographen behandelt. Sein kritischer Kommentar zu den Psalmen, erschienen 1882–83, bildet den Höhepunkt seiner exegetischen Leistungen. Schon die Einleitung ist eine wahre Fundgrube von Aufschlüssen. Wie aus Targum, Talmud und Midrasch und auch aus den Schriften der jüdischen Exegeten und Grammatiker des Mittelalters für die Erklärung noch viel zu holen ist, hat Graetz zuerst meisterlich dargetan. Über die Beschaffenheit des überlieferten Bibeltextes, über die zahlreichen Fehlerquellen und über die Hilfsmittel der Textesbesserung hat bis dahin noch

[1]) Das. S. VIII.

niemand mit solcher Gründlichkeit und Ausführlichkeit gehandelt, wie Graetz in seiner Einleitung zum Psalmenkommentar[1]). Eine Unzahl von scharfsinnigen Bemerkungen und Vermutungen, Beobachtungen und Belegen grammatischer und lexikalischer Natur gewährt dem Sprachforscher reiche Ausbeute. Besonders hervorzuheben ist Kap. VI der Einleitung[2]) über den gottesdienstlichen Gebrauch der Psalmen und ihre musikalische Begleitung, wie auch Kap. VII über die Aufschriften zu den Psalmen und andere nicht zum Inhalt gehörende Zusätze[3]), mit zahlreichen, zum ersten Male herangezogenen Belegen aus der talmudischen Literatur. Die Psalmen nach ihrer Abfassungszeit verteilen sich nach Graetz auf 5 Geschichtsperioden, in vorexilische, exilische, nachexilische, makkabäische (etwa 10) und nachmakkabäische (Ps. 134 und 135) Psalmen[4]). Graetz ist dessen sich bewußt, daß die Resultate seiner Auslegungsweise nicht durchweg stichhaltig sind[5]), aber mit Recht durfte er sich der Überzeugung hingeben, daß die von ihm angewandte Methode der kritischen Erläuterung sich Bahn brechen und zu besserem Verständnis der heil. Schrift verhelfen werde.

Ein Jahr nach dem Erscheinen seines Psalmenkommentars veröffentlichte er exegetische Studien zu den Sprüchen[6]), meist textkritische Bemerkungen. Denn erst nach Wiederherstellung der richtigen Lesart könne die Frage nach Abfassungszeit und Vaterland des Spruchbuches oder seiner einzelnen Teile beantwortet werden. Im Buche der Sprüche unterscheidet Graetz zwei Hauptteile mit Anhängen, darunter vorexilische und exilische Stücke[7]). Das Buch Ijob ist von Graetz zwar nicht mit voller Ausführlichkeit erläutert worden, aber in seiner lehrreichen Auseinandersetzung mit Cheyne über den Lehrinhalt der Weisheit im bibl. Schrifttum[8]) vertritt Graetz mit Entschiedenheit seine Über-

[1]) Das. S. 100—152. [2]) Das. S. 53 ff. [3]) Das. S. 78 ff.
[4]) Das. S. 39 ff. [5]) Das. Vorwort S. XV.
[6]) Monatsschr. 1884, 145 ff. und noch 6 weitere Artikel.
[7]) Das Nähere s. Graetz II, 2, Note 10, S. 382 ff.
[8]) Siehe Monatsschrift 1887, 241 ff. und noch weitere 3 Artikel.

zeugung von der Einheitlichkeit des Buches Ijob, »das — mag die exegetische Anatomie es noch so sehr zerstückeln —, doch ein einheitliches Ganzes bildet, wie Kohelet«. Im übrigen hält er das Buch Ijob für exilisch, und zwar für innerhalb der babylonisch-jüdischen Gemeinde entstanden[1]) und meint, daß ohne sorgfältige Textkritik mit den Büchern des A. T., welche mehr den Ausfluß der israelitischen »Weisheit« als den der prophetischen Offenbarung geben, nichts anzufangen ist, ganz besonders mit Hiob und Kohelet[2]). Zur Rechtfertigung seiner Behauptung von der Notwendigkeit der Texteskritik gibt Graetz zum Schlusse ein Verzeichnis von nahezu dreihundert Emendationen zum Buche Ijob.

Außer den erwähnten hagiographischen Büchern hat Graetz auch das Buch Esther nach Inhalt und Text, Abfassungszeit und historischem Hintergrund kritisch untersucht[3]). Er kommt zu dem Ergebnis, daß dieses Buch zur Zeit des Königs Antiochus Epiphanes, also ungefähr gleichzeitig mit Daniel entstanden ist. Eine unhistorische Tendenzschrift, die, um besser zu wirken, ihre erdichtete Erzählung, die ähnlich wie ein Teil des Buches Daniel nur der Reflex eines Zeitbildes in historischem Stile ist, an die bereits zu ständigem Brauche gewordene Purimfeier anknüpft. Diese Feier aber, in Benennung und Bedeutung, Zeit und Art dem griechischen Feste der Faßöffnung (*πιθοιγία*) und Kannengießung (*χόες*) entsprechend, war ursprünglich nicht eigentlich ein religiöses, sondern ein weltliches Fest, den umwohnenden Griechen entlehnt. Der Verfasser des Estherbuches gebraucht dieses Purimfest mit völlig umgebogener Bedeutung für seine Erzählung, um zu zeigen, wie mit dem Wein- und Freudenfeste Purim ein glücklicher Umschwung in Israels Geschichte eng verknüpft sei. Richtig ist, daß bei dieser Auffassung des Buches

[1]) Siehe Graetz II, 2 S. 32 ff. und Monatsschr. 1887, 252 ff.

[2]) Siehe Monatsschr. 1887, 289.

[3]) Siehe Graetz II, 2 S. 331 Anm. 1 und S. 343 und noch eingehender Monatsschr. 1886, 425 ff. in 4 Artikeln.

Esther als einer ungeschichtlichen Erzählung der gehässigen Verwertung dieses Buches der Boden entzogen wird. Was niemals sich begeben hat, kann nicht länger von judenfeindlichen Exegeten nach Art Lagardes als historischer Beleg für jüdische Rachsucht und Grausamkeit, für jüdischen Eigendünkel und Fremdenhaß ausgenutzt werden. Aber die Graetz'sche Beweisführung ist hier mehr bestechend als zwingend, und der Eindruck bleibt bestehen: לפום חורפא שבשתא [1]), daß der Größe des Scharfsinnes entspricht die Größe des Irrtums.

Bei der kritischen Untersuchung der Hagiographen verfährt Graetz ohne Bedenken ziemlich radikal, auch bei Besprechung der Prophetenbücher zeigt er sich nicht dogmatisch gebunden, sondern nur von tiefster Verehrung von dem Geiste dieser Schriften beseelt. Wo aber der Pentateuch als Gesetzbuch in Frage kommt, gehört Graetz zu den Bibelkritikern konservativer Richtung, die der Wellhausenschen Hypothese von verschiedenen Verfassern und Bearbeitern des Pentateuch sich entschieden widersetzen. Graetz dringt mit allem Nachdruck auf die rechte Erklärung der Bibel nach kritischer Methode. Denn während die falsche Erklärung einer Stelle in einem griechischen oder lateinischen Schriftsteller keinerlei Bedeutung für das Leben hat, keine nachteiligen Folgen für die Erben der Griechen oder Römer nach sich zieht, führt die falsche Bibelauslegung Nachteile für die lebendigen Träger der Bibel herbei, selbst für diejenigen, die keinen Wert darauf legen. Bedenkt man, welche üblen Folgen die falsche Bibelerklärung für die soziale und moralische Beurteilung der Juden noch immer hat, so sollte jüdischerseits alle Energie darauf verwendet werden, derartige schädliche Irrtümer aus der Welt zu schaffen[2]). Das Mißtrauen gegen die kritische

[1]) B. mez. 96b.

[2]) Siehe Monatsschr. 1878, 2 ff., wo als eklatantes Beispiel einer solchen Verkennung infolge falscher Auslegung B. 109, 6–19 ausführlich behandelt und vortrefflich erklärt wird. Nach Graetz sind die Verwünschungen in diesem Psalm nicht vom Psalmisten gegen seine Feinde, sondern von den Anklägern des Psalmisten gegen diesen gerichtet.

Behandlung der biblischen Bücher hält Graetz für ungerechtfertigt[1]). Gerade die Kritik verleihe der biblischen Geschichte die Würde der Tatsächlichkeit, gerade die Kritik zeige, daß sich die israelitischen Geschichtsquellen vor allen anderen durch Wahrhaftigkeit und Richtigkeit auszeichnen. Kritiklosigkeit der Bibel gegenüber lasse nur die Alternative übrig, die Bibel entweder als außerhalb jedes geschichtlichen Zusammenhanges oder als außerhalb jeder Glaubwürdigkeit liegend anzusehen und, wie man sich auch entscheiden mag, Widersprechendes für wahr, Ungeschichtliches für geschichtlich zu halten. Die philologische und historische Kritik am Bibelworte sei nicht allein berechtigt, sondern auch notwendig, ja unerläßlich. Ein Stück, das seinem Inhalte oder seiner Sprache nach nicht vorexilisch sein kann, darf selbst dann nicht als vorexilisch gelten, wenn seine Aufschrift oder seine Zugehörigkeit zu einem vorexilischen Buche für eine noch so frühe Abfassungszeit spricht. Graetz hält es darum für überflüssig, erst noch ausführlich zu beweisen, was die Kritik auf den ersten Blick ergibt, z. B. daß die Psalmen, die den Verfassernamen David in der Aufschrift haben, ihm zumeist nicht angehören, wie denn überhaupt viele Aufschriften in der Bibel kritisch unhaltbar seien. Graetz betrachtet es nicht als eine Vermutung, sondern als eine unanfechtbare Tatsache, daß, ähnlich wie das Buch Jesaia nicht durchweg jesaianisch ist, auch andere prophetische Bücher nicht durchweg von dem einen in der Aufschrift als Verfasser angegebenen Propheten stammen. So spricht Graetz[2]) von einem ersten und zweiten Hosea, von einem ersten, zweiten und dritten Zacharia. Ob eine biblische Religionsurkunde um einige hundert Jahre älter oder jünger ist, scheint ihm für die Bemessung ihres religiösen Wertes beinahe gleichgiltig. Dem Begriffe der Prophetie schade es nicht, wenn die Kritik sich genötigt sehe, die Abfassungszeit mancher Reden hinunterzurücken. Denn für die Wahrheit der Prophetie sei es z. B. gleichgiltig, ob der Untergang des Chaldäerreiches und die

[1]) Siehe Graetz I, Vorwort S. X.

[2]) Siehe Graetz I, Note 2, S. 439 ff.

Wiedergeburt des judäischen Volkes 150 Jahre vorher oder ein Jahrzehnt vorher verkündet worden ist[1]). Das Buch Daniel, das bei oberflächlicher Betrachtung im babylonischen Exil entstanden scheint, in Wahrheit aber, wie die Bibelkritik unwiderleglich dargetan hat, aus der makkabäischen Zeit stammt, sei hierdurch nicht entwertet, sondern eher noch zu höherer religiöser Bedeutung erhoben worden, denn nunmehr erst wissen wir, daß dieses Buch mit seinen Erzählungen eine tiefe Wirkung auf das Volk geübt, eine Fülle von opfermutiger Frömmigkeit und tatkräftiger religiöser Begeisterung in den Gemütern geweckt hat. Die Bibel verliert in der Tat nichts von ihrer Heiligkeit und Eindringlichkeit, auch wenn das Alter mancher ihrer Bücher auf Grund bibelkritischer Ergebnisse herabgesetzt werden muß.

Wogegen aber Graetz sich sträubt und was er mit aller Entschiedenheit zurückweist, das sind die Ausschreitungen der Bibelkritik, namentlich der Wellhausenschen Pentateuchkritik. Ihm widerstrebt aufs tiefste die Hypothese einer Quellenscheidung in den erzählenden und gesetzlichen Partien des Pentateuch und die damit verbundene Annahme einer tendenziösen Bearbeitung und Überarbeitung der Grundschriften. Sein Standpunkt zur Pentateuchkritik ist in Bd. II seiner Geschichte in einer Note über die Komposition der Thora[2]) und außerdem in einer besonderen Abhandlung über die allerneueste Bibelkritik[3]) niedergelegt. Er hält die Urkundentheorie vom Elohisten und Jahwisten mit oder ohne Diaskeuasten für einen schlechten Einfall, der nicht einmal verdiene, als Hypothese zu figurieren. Er hält es für widersinnig, daß eine tendenziöse Änderung oder geflissentliche Fälschung des ursprünglichen Thora-Textes durch Esra oder einen anderen jemals stattgefunden habe. Esra habe die Thora weder verfaßt noch auch nur einzelne Teile der Thora redigiert oder interpoliert. Der Pentateuch in seinen ersten 4 Büchern er-

[1]) Siehe Monatsschr. 1881, 2.
[2]) Siehe Graetz II, 1, Note 6, S. 452 ff.
[3]) Siehe Monatsschr. 1886, 202 ff.

weise sich als ein künstlerisch angelegtes Ganzes, von einem einzigen Autor geschrieben und lange vor der Zeit des Exils abgeschlossen. Partien aus Gen., Ex. und Num. in ihrer gegenwärtigen Gestalt haben bereits den Propheten Hosea, Micha und Jesaia vorgelegen, und König Hiskia habe die Vorschriften der Thora bereits als Regel für den Staat genommen. An der Einheitlichkeit der ersten 4 Bücher sei nicht zu zweifeln.

Bezüglich des fünften Buches hält Graetz es für ausgemacht, daß das i. J. 621 ante im Tempel aufgefundene Gesetzbuch kein anderes als das Deuteronomium gewesen ist. Ob das Buch, das sich als selbständiges Gesetzbuch und zwar als letztes Vermächtnis des gesetzgebenden Propheten Mose ausgibt, uralt, oder erst kurz vor der Auffindung geschrieben sei, scheint ihm eine müßige Frage. Er ist überzeugt, daß die Autorschaft der beiden Sammlungen kritisch nicht ermittelt werden kann und volle Gewißheit über die Abfassungszeit des Fünfbuches niemals erreicht werden wird[1]). Der Pentateuch in allen seinen Teilen ist nach Graetz unzweifelhaft vorexilisch. Die Wellhausensche Hypothese von der außerordentlichen Jugend des sogenannten Priesterkodex wird von Graetz an einem überzeugenden Beispiele widerlegt. Wellhausen wolle durchaus zeigen, wie der Strom frischen religiösen Lebens in Israels Geschichte durch Esra zum Rinnsal einer priesterlichen Gesetzesreligion geworden sei und beinahe völlig im Sande verlaufen wäre, wenn nicht ein neuer mystischer Messianismus das Verrieselnde wieder zum Strömen gebracht hätte. Aber nur die Voreingenommenheit, meint Graetz, könne den Priesterkodex jung machen, nur schrankenlose Willkür in der Abgrenzung der supponierten Quellen oder Urkunden könne die Stütze für die Wellhausensche Hypothese schaffen. »Diese Zerstückelungsmethode«, so schließt Graetz seine Verurteilung der allerneuesten Bibelkritik, »beleidigt noch mehr das ästhetische und kritische als das religiöse Gefühl«[2]).

---

[1]) Siehe Graetz II, 1, S. 43.

[2]) Siehe Monatsschr. 1886, 251.

Einen verhältnismäßig breiten Raum bei Graetz als Exegeten nimmt die Texteskritik ein. Textesverbesserungen an der heiligen Schrift vorzunehmen, hält er nicht nur für zulässig, sondern auch für unerläßlich. Die Berechtigung und die Notwendigkeit von Emendationen zur Bibel begründet er ausführlich[1]) und seinen Ausführungen wird im Wesentlichen jeder beipflichten, der nicht an eine bis auf das Kleinste sich erstreckende, die Unversehrtheit des Bibeltextes von vornherein für die Dauer verbürgende Verbalinspiration glaubt. Kein aus dem Altertume überkommenes, abschriftlich von Hand zu Hand gegangenes Buch ist textlich unversehrt geblieben, auch die Bibel nicht. Die Massora hat zwar den Text des Pentateuch beaufsichtigt, aber auch diesen nicht etwa von Anfang an. Die übrigen Bücher der heiligen Schrift sind viele Jahrhunderte hindurch ohne Kontrolle abgeschrieben worden, und die vielen Katastrophen, die zugleich mit dem jüdischen Volke das jüdische Schrifttum durchzumachen hatte, sind am Texte der Bibel gewiß nicht spurlos vorübergegangen. Das Vorhandensein von mitunter sehr stark abweichenden Lesarten wird durch die alten Übersetzungen bezeugt, Spuren geringerer Abweichungen finden sich sogar im Talmud, und viele Bemerkungen der Massora[2]) weisen nicht nur auf Varianten hin, sondern auch auf vorgenommene Textesberichtigungen. Graetz beruft sich auch darauf, daß bereits ein Bibelerklärer des XI. Jahrh., der Grammatiker Ibn Ganach, dessen Frömmigkeit niemals angezweifelt worden ist, eine ganze Reihe von Textesverbesserungen zur Herstellung eines gesunden Sinnes vorzunehmen sich nicht gescheut hat. Daß diese Änderungen nicht ausdrücklich als Fehlerverbesserungen bezeichnet werden, sondern nur gesagt wird, man müsse den Text so erklären, als ob er anders lautete, ändert nichts an der Tatsache, daß hier Texteskritik geübt wird.

Vor allem steht fest, daß der rezipierte Text an sehr vielen

---

[1]) Siehe Graetz, Kommentar zu den Psalmen, 100—148, ferner Monatsschr. 1880, 2 ff., das. 1883, 49 ff., das. 1884, 145 ff., das. 1885, 219 ff.

[2]) So namentlich zu den als סבירין, מטעין, קרי וכתיב, תקון סופרים bezeichneten Stellen.

Stellen Verbesserungen geradezu herausfordert. Die Verfasser der biblischen Bücher haben unmöglich solche Sätze schreiben können, die der hebräischen Formenlehre und Syntax geradezu widerstreben und einen gesunden Sinn völlig vermissen lassen. Die Psalmisten, Geschichtsschreiber und Spruchdichter wollten nicht unverständlich und auch nicht zweideutig sich ausdrücken, sondern klar und eindeutig. Es gereicht der Bibel nicht zur Ehre, sie Unbegreiflichkeiten reden zu lassen, die logisch und philologisch jeder Erklärung spotten, und den Text so stehen zu lassen, daß er jeden Denkenden vor den Kopf stößt. Die Hoheit, Lauterkeit, Schönheit und Einfachheit der biblischen Ausdrucks- und Vorstellungsweise wird durch die Beschaffenheit des überlieferten Textes vielfach in Frage gestellt. Hier ein Satz höchster Weisheit und unmittelbar daneben ein unverständliches Wortgefüge, dem seit mehr als einem Jahrtausend aller Geistesaufwand keinen befriedigenden Sinn abzuringen vermag, hier ein Satz von entzückender Klarheit und Glätte und mitten drin ein störendes, unerklärliches, unverständliches Wort oder mehrere Worte, die Ungereimtheiten ähnlich klingen. Hier hilft nicht Deutung, hier hilft nur Texteskritik. »Daher ist es gerade jüdischerseits«, meint Graetz, »eine gebieterische Pflicht, durch die Wiederherstellung des Textes in seiner Ursprünglichkeit . . . darzustellen, daß die Lehre Gottes fehlerlos ist und die Seele erquickt« [1]). Also nicht aus Freude an scharfsinnigen Konjekturen und nicht aus Mangel an Respekt vor dem Bibelwort, sondern aus heiliger Scheu vor dem Geiste der Bibel, um die heilige Schrift von Verkennung und Verdunkelung zu erlösen, vor Mißverständnissen und Mißdeutungen ohne Ende zu schützen, sehen wir Graetz zur ultima ratio der Textesänderung greifen, als dem äußersten aber auch wirksamsten Mittel, um sonst unheilbare Widersprüche zu heilen. Lieber wagt er eine unhaltbare Konjektur, als daß er dazu sich herbeiließe, eine Stelle ungeändert zu lassen, die ihm so, wie sie jetzt lautet, als ein Verstoß gegen den heiligen Geist der Schrift

[1]) Siehe Monatsschr. 1886, 220.

erscheint. Seine aufrichtige verecundia gilt nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste der Bibel, den seine Erklärung in völlig fleckenlosem Glanze aufleuchten lassen möchte, nicht etwa aus jüdisch-apologetischer Tendenz, sondern in liebevoller und ehrfürchtiger Würdigung der heiligen Urkunden. Die Bibel unkorrigiert lassen, hieße sie vielen Angriffen und Anwürfen wehrlos preisgeben. Ohne Wiederherstellung des richtigen Textes keine befriedigende Bibelerklärung, keine volle Richtigkeit der historischen Ermittelungen. Aber das kritische Geschäft der Textesbesserung soll nicht der Willkür überlassen bleiben. »Erst dann, wenn das Vereinzelte durch vielfache Beispiele zur gemeingiltigen Regel erhoben wird, kann es gelingen, die noch zu häufigen cruces interpretum zu beseitigen oder wenigstens zu vermindern«[1]).

Wie Graetz methodische Textkorrektur betreibt und betrieben wissen will, hat er in mehreren Aufsätzen[2]), besonders eingehend in seiner Einleitung zum Psalmenkommentar[3]) dargetan. Aus seinem Nachlaß sind Emendationen zum Bibeltext in 3 Heften 1892—94 von Bacher herausgegeben worden. Die von Graetz benutzten texteskritischen Hilfsmittel sind außer Massora und Targum die alten griechischen Versionen, die syrische Peschittho und die lateinische Vulgata, außerdem die Bemerkungen früherer jüdischer und christlicher Bibelerklärer. Wo diese Hilfsmittel im Stiche lassen, versucht es Graetz mit eigenen Vermutungen nach dem Zusammenhange und Sprachgebrauche.

Wohl läßt sich gegen viele von ihm vorgeschlagene Verbesserungen einwenden, daß er Schwieriges oft ohne zwingenden Grund, nicht selten mit Unrecht als fehlerhaft beanstandet und korrigiert hat, daß er in seinem Bestreben, einen möglichst

---

[1]) Siehe Monatsschr. 1880, 2.

[2]) Siehe Monatsschr. 1880, 49 ff., das. 97 ff., das. 1881, 218 ff., das. 1886, 219 ff.

[3]) Siehe das. 121 ff.

glatten, leicht lesbaren Text herzustellen, zu weit gegangen ist, indem er jede Anomalie, darunter auch manche als schriftstellerische Eigenart erklärliche durch Textesänderung zu beseitigen suchte; wohl hat Graetz dem verführerischen Reiz einer scharfsinnigen Vermutung zuweilen nicht widerstehen können, deren Unhaltbarkeit sich jedem besonnenen Forscher aufdrängt, wohl hat ihm feinstes Sprachgefühl, wie wir es z. B. in den Emendationen S. D. Luzzattos finden, und streng zuverlässiger philologischer Takt gemangelt. Aber seine Besserungsvorschläge bekunden trotz alledem ein weit tieferes und verständnisvolleres Eindringen in den Geist der hebräischen Sprache, als es den vielen nichtjüdischen Bibelkritikern gegeben ist, die fast ausnahmslos trotz ihrer gewissenhaften Beobachtungen und Prüfungen grammatischer und sprachlicher Erscheinungen die Feinheit des hebräischen Sprachgefühls völlig vermissen lassen. Und wie zahm ist doch bei Graetz das Haschen nach Textesverbesserungen, verglichen mit der wilden, verwegenen Konjekturen- und Hypothesen-Jägerei, der wir bei manchen neueren Bibelkritikern begegnen. Ihrer Kühnheit und Willkür gegenüber erscheint Graetz verhältnismäßig maßvoll und taktvoll.

Die philologische Wissenschaft unserer Zeit nimmt für sich in Anspruch, den Text des Homer besser zu verstehen, als die alexandrinischen Gelehrten ihn verstanden haben. Die neuere Bibelwissenschaft darf sich auch getrauen, den Wort- und Satzsinn der Bibel richtiger zu verstehen, als Talmud und Midrasch ihn verstanden haben. Und an den Stellen, wo der geschulte philologische Geist von heute keinen befriedigenden Sinn herausfinden kann, haben gewiß auch die Lehrer des Talmud und Midrasch es nicht vermocht. Sie haben die Schwierigkeiten scharf herausgefühlt, aber, weil sie an die völlige Unversehrtheit des Textes glaubten, sich mit künstlichen Deutungen beholfen. Die Bibelwissenschaft kann solche Lösung von Schwierigkeiten nicht als genügend anerkennen, sie hält es für ausgemacht, daß der Bibeltext an vielen Stellen schadhaft ist, und betrachtet die Wiederherstellung des richtigen Textes als äußerstes und wirk-

samstes Mittel zur Herstellung eines befriedigenden Sinnes. Aber wichtiger noch als der Sinn ist der Geist der Bibel, und man vergesse nicht, daß die Lehrer des Talmud und Midrasch dem Geiste der Bibel viel näher standen und weit enger verwandt waren, als die Gelehrtenwelt von heute. Eine fortlaufende Kette des Studiums und der Überlieferung reicht im Volke Israel von dem Abschluß der Bibel bis zum Abschluß des Talmud und zur Niederschrift der Midraschim, und es müßte wunderbar zugehen, wenn Talmud und Midrasch bei allen schwierigen Bibelstellen völlig versagen und nicht eine Spur mehr der ehemaligen richtigen Erklärung verraten sollten. Darin aber liegt ein besonderes Verdienst, das Graetz als Exeget sich erworben hat, daß er mit vielem Scharfsinn im jüdischen Schrifttum manchen wertvollen Beitrag und Aufschluß zum Verständnis dnr heiligen Schrift entdeckt hat. Er hat sowohl geschichtlich als auch exegetisch nachgewiesen, daß Bibel und Talmud nicht als zwei getrennte Stufen zu betrachten sind, deren eine den Höhepunkt, deren andere den Verfall israelitischen Geistes darstellte. Die Lehrer der Mischna standen den Verfassern der jüngsten biblischen Bücher zeitlich nicht so fern, wie man gewöhnlich annimmt. Bibel und Talmud sind Grenzgebiete, die ineinander übergehen und der jüdische Geist ist nicht etwa nur an den biblischen angelehnt, sondern aus dem biblischen Geiste hervorgewachsen. Darum benutzt Graetz als Exeget den Talmud und Midrasch und dazu auch die jüdischen Erklärer des Mittelalters möglichst ausgiebig und zeigt, wieviel für das sprachliche, sachliche und geistige Verständnis der Bibel aus diesen literarischen Quellen zu schöpfen ist. So ist ein exegetisches Hilfsmittel, über das die christliche Bibelforschung vor 40 Jahren mit souveräner Verachtung hinwegsah, erst durch Graetz zu vollem Rechte und zu Ehren gekommen. Namentlich sein Psalmenkommentar bietet in dieser Hinsicht eine höchst beachtenswerte Fülle des Neuen.

Graetz hat auch der hebr. Grammatik als Hilfswissenschaft der Bibelexegese sein Augenmerk zugewendet und zahlreiche feine Untersuchungen und Beobachtungen auf dem Gebiete der

hebr. Laut- und Formenlehre, wie auch der hebr. Punktations- und Akzentuationslehre nebst wertvollen Beiträgen zur biblischen Wortkunde und hebr. Syntax veröffentlicht. Seine Exegese ist aus lebendigem jüdischen Geiste heraus geboren. Nicht mit dem Seziermesser arbeitet Graetz an der Bibel herum, sondern mit dem Hörrohr des Kundigen belauscht er ihren Herzschlag. Ihm ist die heilige Schrift ein Lebendiges, das nicht gewaltsam auseinandergerissen, zerstückelt werden darf. Graetz reißt der Schrift nicht die Seele aus dem Leibe, gewaltsame Operation am Bibelworte betrachtet er als eine Versündigung an der Bibel. Und der Historiker hat dem Exegeten in die Hand gearbeitet durch den Nachweis, daß der Geist der Bibel im Judentum immer lebendig geblieben ist. Zunächst bis zum Abschlusse des biblischen Kanon ohne jede Abschwächung in immer sich gleichbleibender Stärke, sodann im jüdischen Schrifttum ununterbrochen weiter lebend und fortwirkend. Auch das sogenannte Spätjudentum hat — Graetz legt großes Gewicht auf diese Feststellung — vollwertige biblische Bücher hervorgebracht, die nicht schwächliche Verfallsprodukte sind, sondern an Kraft und Tiefe, an Gehalt und Schönheit den früheren Erzeugnissen des israelitischen Geistes durchaus ebenbürtig. Der Exeget Graetz ist nicht nur von jüdischem Geiste erfüllt, sondern auch immer von aufrichtiger Ehrfurcht vor dem biblischen Geiste geleitet. Wohin immer Graetz sein horchendes Ohr neigt, hört er die alten Quellen und Brunnen unterirdisch rauschen und Stimmen der Vorzeit geheimnisvoll raunen. Mit seinem durch unablässige Forschung geschulten Scharfsinn sucht er die Geheimnisse der biblischen Bücher zu erlauschen, ihre Abfassungszeit zu ergründen, ihren geschichtlichen Hintergrund zu erraten. Aber der Flüsterton, der aus der Tiefe der Vergangenheit ihm klingt, erweist sich vielfach als eine Täuschung. Auch heute noch gibt es keine volle Gewißheit in den wichtigsten Fragen der Bibelforschung. Aus den bibelkritischen Arbeiten von Graetz können trotzdem die Bibelforscher noch heute vieles lernen. Selbst die Irrtümer eines Scharfsinnigen sind lehrreich, und Graetz bleibt ein großer Anreger auch dort, wo er nicht Entdecker ist.

Wo Graetz nur Scherben vom Erdboden aufgehoben, hat mancher schon den Edelstein entdeckt, der darunter verborgen lag.

Graetz mit dem vollen Rüstzeuge umfassender Sachkenntnis und großer Gelehrsamkeit, mit seinem bewundernswerten Scharfsinn und seiner überaus feinen Beobachtungsgabe, mit seiner seltenen Fähigkeit, auch den sprödesten Stoff zu meistern, Rätsel zu lösen, Knoten zu entwirren, den leitenden Faden in vielverschlungenen Irrgängen zu finden, der leisesten Spur eines Geschehnisses, die auf die rechte Fährte weist, mit erstaunlichem Spürsinn nachzugehen, Graetz mit seiner gewaltigen Begabung und seinem rastlosen Fleiße wäre, wenn er seine ganze Kraft und Zeit an bibelexegetische Aufgaben und Probleme gewandt hätte, einer der bedeutendsten Bibelforscher und Bibelerklärer geworden. Aber dem Historiker Graetz gebührt der Vortritt und Vorrang vor dem Exegeten, und die Wissenschaft des Judentums hat solches nicht zu bedauern, sondern mit unauslöschlichem Dank zu verzeichnen.

Flavius Josephus bei H. Graetz.

Von **L. Treitel.**

Es mag nicht unangezeigt erscheinen, zur Feier des 100. Geburtstages des Lehrers und Meisters, des jüdischen Geschichtsschreibers *κατ' ἐξοχήν*, H. Graetz, in einer Art Rückblick auf jüdische Geschichtschreibung der früheren Zeit bis auf den ersten und ältesten jüdischen Geschichtschreiber von Bedeutung, auf Flavius Josephus, zurückzugehen. Nach dem breiten Raume, den das Lebensbild des Josephus in Graetzens Geschichtswerke einnimmt, bei der doppelten Beurteilung, die Fl. Josephus bei ihm erfährt, dürfte es nicht ohne Interesse sein, den Quellen nachzugehen, auf denen Graetzens Beurteilung basiert ist, wäre es auch nur, um das eine und andere von dem, was G. zu Josephus bemerkt, weiter auszuführen. Mit Recht scheidet Graetz zwischen dem Menschen und dem Schriftsteller bei Josephus; nach ersterer Seite scheint das Schicksal des Josephus, in den Annalen der Geschichte als Römling, als Verräter an der nationalen Sache seines Volkes gebrandmarkt zu sein, für immer besiegelt nach den Zeugnissen, die G. dafür anführt. Ich vermag zwar umgekehrt nicht in jedem Zeloten, ausnahmslos, einen Mann ehrenwerter Gesinnung zu erblicken, wie es Graetzens Auffassung ist, ist auch das, so weit ich sehe, die Auffassung im Talmud nicht, wo wie bekannt der Neffe R. Jochanans ben Sakkai mit der Bezeichnung ריש בריוני schwerlich einem Ehrennamen, eingeführt ist, indem auch der Name אבא סקרא, der ihm beigelegt wird, nur zu sehr an sica, also an die Dolchmänner erinnert. Aber was Josephus betrifft, wird es die jüdische Volksseele niemals verschmerzen, daß er statt Erfüllung der Aufgabe, zu der er in seiner Stellung als Statthalter und Feldherr von Galiläa, berufen war, Alles zum Kampfe gegen Rom zu entflammen, einem Kampfe, den er allerdings für

ein nationales Unglück ansah, ein Versteckspiel vorzog, um später in den Gemächern der Cäsaren in behaglicher Ruhe literarischer Muße zu leben. Muß ihm danach die Bürgerkrone abgesprochen werden, so gebührt ihm — urteilt Graetz am Schlusse der Würdigung Gesch. d. J. III[5], S. 557 f. — andererseits als Schriftsteller doch der Lorbeerkranz. Dieses, das literarische Wirken des Josephus näher darzulegen, ist der Beitrag, den ich im Nachfolgenden zu geben habe. Zuerst und vor allem ein Wort zur Würdigung des J. als des griechischen, genauer, jüdisch-hellenistischen Schriftstellers, worin er es nach dem Urteile eines P. Wendland weit gebracht. Ist es doch nichts Kleines, daß sein Stil sich vielfach zur klassischen Höhe von Geschichtschreibern hebt, die stark an Thukydides, der sein Vorbild gewesen zu sein scheint, erinnert. Knapp, gedrungen, ausdrucksvoll, wie dieser, bald in kurzem Satze, bald in kunstreicher Periode, sachlich der ἀκρίβεια sich befleißigend, wie er an unzähligen Stellen versichert, was wir ihm glauben werden; bei aller Eigenliebe ist es ihm doch Ernst um den Beruf des Geschichtsschreibers. Indem der Geschichtsschreiber weiter einen Standpunkt haben muß, die Hochwarte, von der er den Gang der Ereignisse, Thun und Treiben der handelnden Personen überschaut, fehlt auch dieser bei Josephus nicht. Er fühlt sich — und das ist sein Standpunkt — als Juden, und das sowohl in der früheren Periode seines Lebens, da er noch auf palästinischem Boden gestanden, wie später noch, in den Gemächern der Cäsaren, da er in dem Verkehr mit dem hochgebildeten Epaphroditos und anderen Gebildeten eines Kreises getreten, der nach Epaphroditos seinen Namen erhielt. Gerade die »Vita«, seine Selbstbiographie, enthält neben dem Belastenden für sein politisches Verhalten, was zu dem Verdammungsurteil Graetzens geführt, doch auch einzelne bemerkenswerte Züge jüdischen Fühlens, etwas was ihm nicht vergessen werden soll, um ihm doch auch nach der anderen Seite gerecht zu werden. Es ist wohl nur ein Äußerliches, aber immerhin Bezeichnendes dafür, daß er für künftig zu Unternehmendes demütig beisetzt: »wenn Gott es mir also verstattet,« mehr sachlichen Charakters

das, daß er sich auch als Priester, Abkömmling vom Hause Aharons fühlt, der auch die Zehnten zu empfangen habe, auf die er aber uneigennütziger Weise verzichtet. Es ist im Geiste seiner, der jüdischen, Religion ferner, daß er gewaltsamer Beschneidung an Fremden, in einem Falle während seiner Tätigkeit in Galiläa gewehrt, mit der ausdrücklichen Begründung, es müsse jedem Menschen gestattet sein, Gott nach seiner Wahl, nicht auf die ihm aufgezwungene Weise, zu verehren. Hierher gehört weiter aus seinen übrigen Werken: es verletzt ihn, daß der jüdische Krieg mit Rom so manchen Geschichtsschreiber erhalten, der sich in lügenhaften Berichten über sein Volk ergangen. Dies, bemerkt er »Jüd. Alt.« Einl., hätte auch ihn getrieben, getreu nach seinen persönlichen Erfahrungen den jüdischen Krieg zu schreiben, wie dies auch Graetz bemerkt. Ebendaselbst sagt wie zur Verteidigung seines Volkes Josephus: »nur unfreiwillig ist unser Volk in den Krieg gegen Rom eingetreten«. Ein Zug tieferen jüd. Fühlens ist es, wenn er in der Schrift contra Apionem II § 7[1]) bemerkt, für Juden sei fast unaussprechbar gegen Andere was wir von Tempeldienst in Jerusalem wissen. Ebendaselbst § 33 als im Geiste hellenistischen Judentums ist es, wenn er von Zurückhaltung gegenüber fremden Kulten spricht; unser Gesetzgeber, sagt er, hätte uns verboten, die von Juden angenommenen Götter zu verspotten, da sie doch einmal Gott hießen. Doch genug der Einzelheiten! Zusammenfassend die Frucht seines Denkens nach dieser Richtung zu nennen, ist es, daß sein jüdisches Fühlen, das er sich bei aller Eigenliebe bewahrt hat, ihn *κατ'ἐξοχήν* zum Apologeten für das Judentum gemacht hatte, wozu ihn vielseitiges Wissen und nicht zuletzt auch Gesetzeskunde befähigte, die ich garnicht so gering anschlagen möchte bei dem Manne, der am Schlusse der »Jüd. Alt.« ein eigenes Werk über jüdisches Gesetz ankündigt. Diesem verdanken wir die bekannten zwei Bücher contra Apionem gegen den lügnerischen Marktschreier Apion. G. sagt mit Recht davon, daß

[1]) Ich bemerke, daß ich nach der von Immanuel Bekker besorgten Ausgabe des Josephus zitiere.

er sich den Dank der Stammesgenossen erworben. Denn er habe die falschen Anschuldigungen gegen sein Volk widerlegt und die religiösen und sittlichen Vorzüge desselben dargethan. Käme danach dem Josephus nur ein geschichtliches Verdienst zu, so wollte ich weiter gehen und sagen: die beiden Bücher der Entgegnung gegen Apion sind inhaltlich typisch geworden für die Apologetik aller Zeiten. Sie sind von bleibendem Werte, also, daß auch die Jetztzeit teilweis das Rüstzeug der Abwehr gegen unberechtigte Angriffe auf Juden und Judentum von dort wird holen mögen. Wenn aber P. Wendland in s. »hellenistisch-röm. Cultur« Kap. VIII »Hellenismus und Judentum« S. 117 von tendenziöser Apologetik des Josephus spricht, so lasse ich es in dem Sinne gelten, daß er mit Überzeugung und Wärme seine Sache gegen die Judenfeinde führt, keineswegs aber in dem Sinne, daß er sich irgendwelcher Zustutzung auf Kosten der Wahrheit bedient. Es sind die bekannten unsinnigen Fabeln von der Vertreibung der Juden aus Ägypten wegen Aussatzes, von der Herabdrückung eines Mose zu nichts anderem als einem ägyptischem Priester, von dem räuberischen Handwerke der Juden bei ihrem Eintritte in Kanaan, was im Namen Jerusalem ausgedrückt wäre, wozu griechische Etymologie hat herhalten müssen, vom Blutmärchen, gar in die Hallen des Tempels verlegt und von Fabeln, die er im ersten Buche seiner Streitschrift widerlegt. Haben seine Ausführungen hier nur noch, wenn überhaupt ein Interesse, historische Bedeutung, so ist von geradezu aktuellem Interesse. Alles, was er im zweiten Buche seiner Streitschrift vorbringt. Das Schema, nach welchem er gearbeitet hat, ist klar und durchsichtig. Da die Angriffe der Judenfeinde, wie eines Apion, teils gegen Volk und jüdisches Wesen, teils aber gegen Lehre und Gesetz der Juden gerichtet sind, geht J. auf beides gesondert ein. Ich hebe im Folgenden von seinen Ausführungen die besonders heraus, die einen Seitenblick auf die heutigen Kämpfe um die Ehre jüdischen Namens wie der jüdischen Lehre verstatten, bzw. zu solchem einladen.

»Zuerst das Verhältnis zu Gott betr.«: das Volk der Juden kennt nur einen Gott als Herrn über sich, den Ewigen, seinen Gott,

und zwar nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch in staatlicher Beziehung nach der Verfassung des israelitischen Staates. Jeder Bürger dieses Staates habe sich, als unter ihm allein stehend, unter seinen Augen lebend anzusehen, indem er bis in sein Inneres von ihm erkannt werde, er selber freilich nur seinem Wirken nicht seinem Wesen nach verständlich sei. Josephus führt damit den Begriff der Theokratie ein, eine Bezeichnung, die seitdem stehend geblieben ist zur Charakteristik des einstigen jüdischen Staates. Zur Reinhaltung des Sabbatbegriffes wehrt er weiter der von Apion versuchten Entstellung durch Vergleich mit dem ägyptischen *σαββώ*, indem er feststellt, daß dieses, als körperliche Entzündung bedeutend, etwas ganz anderes darstellt, als der Sabbatbegriff ist. Also ein Vorspiel zu dem literarischen Streite, »Bibel und Babel« und dem, was da vom Sabbate gesagt worden. Weiter geht J. auf das Kapitel kriegerischer Tüchtigkeit bei seinem Volke ein; er erinnert daran, daß beispielweis der dritte der Ptolemäer, Ptolemäos Philometor, zwei Juden, Onias und Dositheos zu Feldherrn seines Heeres gemacht und ihrer Hut die wichtigsten Plätze des Landes anvertraut habe; bekanntlich ist militärische Qualification beim Juden bis zum heutigen Tage angesichts der Zurücksetzung des Juden bei militärischen Beförderungen ein Tagesthema in Parlamenten und Vereinsversammlungen, dieselbe vor aller Welt zu erweisen. Wichtig ist und noch heute nicht überflüssig, daran zu erinnern, was J. dann weiter von der Arbeitsamkeit beim Juden in Gegenüberstellung mit beispielweise den durch Kraftbetätigung ausgezeichneten Lacedämoniern sagt. Während diese alle Arbeit auf dem Felde wie im Handwerke Sklaven überließen, bearbeiteten die Juden ihre Felder selbst, wie sie in allen Gewerben tätig seien, a. a. O. § 31. Zum eisernen Fonds der Anklagen wider Juden gehört von jeher der Vorwurf des jüdischen Partikularismus, ein Vorwurf, der im letzten Grunde, soweit er im Altertum erhoben worden ist, davon herrührt, daß dem Altertume, auch den Gebildeten in der griechisch-römischen Welt jüdisches Wesen so gar fremd erschienen. Selbstverständlich kennt Josephus die Anklage wegen *μισανθρωπία*, wie der Ausdruck bei ihm lautet, von Philon

besser *ἀπανθρωπία* genannt; der Widerlegung ist ein langer Passus in dieser seiner Streitschrift von II, § 28 an gewidmet. Fern von einseitiger Lösung des Problems, das damit aufgeworfen ist, sagt er zu Beginn: Bei näherer Prüfung wird erkannt werden, daß unser Gesetzgeber das gerade Gegenteil von Lieblosigkeit gegen Fremde befiehlt, doch so, daß wir weder das Eigene verderben oder verkümmern lassen, noch es Anderen gegenüber an Gemeinsinn und Hilfsbereitschaft jeder Art fehlen lassen dürfen. Er zählt dann all' die humanitären, teils biblischen teils talmudischen Bestimmungen auf, die im Verkehr mit der Umwelt gelten, die die Feindesliebe betreffenden, wie Schonung des Eigentums, z. B. des Baumgutes miteingeschlossen, wie sie in modernen Völkerrechte wiederkehren. Man erkennt auch bei Josephus schon die Frage: Assimilation und Menschheitsgedanke, oder allgemeines farbloses Menschentum allein, oder ausgeglichen durch Selbstbewahrung, Erhaltung unseres Selbst? Bekanntlich eine Frage, die gerade in unseren Tagen in aller Schärfe vor uns aufgerollt erscheint. Und nicht bedächtiger, als es hier bei Josephus geschieht, kann man die Lösung der Frage geben, das ist: weitgehendster Anschluß an das nationale Ganze, dem wir angehören, wie für uns heute, aber mit der Begrenzung, die durch Pflicht der Selbstbewahrung gegeben ist, daß das eigenste Wesen in religiöser und kultureller Hinsicht nicht aufgegeben wird, was für die Zeit des Josephus dahin zu verstehen sein wird, daß das Judentum im Punkte der Gottesverehrung sich exklusiv verhalten, sich gegen heidnische Kulte abschließen mußte; wenn es vielfach dennoch heidnischen Einflüssen erlag zum Schaden für sein Selbst, so zeugt dies eben für die Weisheit des Gesetzes, das hier eine Schranke aufgerichtet hat. Er schließt die Würdigung des jüdischen Gesetzes, und der jüdischen Lehre mit der Hervorhebung des besonders charakteristischen Moments, daß dadurch und nicht bloß den Juden, vielmehr der Menschheit überhaupt eine Religion der That hat gegeben werden sollen, was die Bekenner derselben zu Wohltätern der Menschheit macht.

So weit zu Josephus apologetischem Schrifttume, durch welches

er — wir dürfen es wohl sagen — seinem Volke und dessen Lehre und Geschichte ein Ehrendenkmal gesetzt hat. Und Graetz selbst, sein Beurteiler, auch er steht letzten Endes mit seinem großen Geschichtswerke als Apologet da, indem auch dieses ein Ehrendenkmal für den jüdischen Stamm und dessen Eigenart für alle Zeit darstellt. Dieses bleibt für ihn selbst ein »monumentum aere perennius«.

Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems.

Von **Adolf Schwarz.**

ומידך נתנו לך (I. Chr. 29,14).

Mit dem Gefühl inniger Dankbarkeit, wie sie in dem vorangestellten Schriftwort ihren beredten Ausdruck findet, möchte ich zum 100. Geburtstage Graetzens ז״ל auf den Sockel des herrlichen Denkmals, das er selber mit seinem großen Geschichtswerke sich gesetzt hat, einen bescheidenen Kranz niederlegen. Gerade die, welche als Halachisten vorwiegend Schüler Frankel's sind, müssen es als Herzenspflicht erachten, an diesem Tage es laut zu bekennen, daß sie in ihren talmudischen Forschungen auch Graetz als Lehrer unendlich viel verdanken. Gewiß haben beide Männer uns alle, die wir das große Glück hatten, ihre Schüler zu sein, zu den Quellen, der eine zu den Quellen der Halachah, der andere zu den Quellen der Geschichte hingeführt gewiß haben sie beide das historische Moment mit ganz besonderem Nachdruck hervorgehoben; aber während Frankel an der Hand der Geschichte den Talmud durchforschte und seine Jünger mit reichem rabbinischen Wissen auszustatten suchte, hat Graetz mit dem Wunderstab einer geistvollen Kombination gar manchen Felsen im Talmud berührt und seine Hörer mit dem Labetrunk sprudelnden Quellwassers erquickt. Während Frankel uns mit seinen tiefgründigen, von pietätsvoller Kritik getragenen Forschungen den religiösen Tiefgehalt des Judentums erschloß, hat Graetz in unserem Herzen die Liebe zu der großen Vergangenheit unsres Stammes erweckt und befestigt und unsre Seele mit nationalem Stolz erfüllt. Wenn dem jüdischen Volke, wie wir hoffen wollen, in den kommenden Jahrhunderten wieder ein Historiker vom Range eines Graetz beschieden sein wird, dann

dürfte er kaum das heute lebende Geschlecht als ein großes und dankbares hinstellen; denn bisher hat die Nachwelt ebensowenig wie die Mitwelt für die unvergleichliche Größe unsres Graetz ein volles Verständnis bekundet. Selbst die Kreise, in welchen der nationale Gedanke tiefe Wurzeln geschlagen, bringen es sich nicht zum Bewußtsein, daß das Graetz'sche Geschichtswerk mehr als alle jüdischliterarischen Erscheinungen des 19. Jahrhnnderts zusammen die jüdische Volksseele für den Gedanken an Zion wieder empfänglich gemacht hat. Daß Fanatiker die unsterblichen Verdienste des Mannes in hämischer Weise zu verkleinern suchen, hat etwas Beschämendes — doch nicht für uns, die heute noch lebenden Jünger der Frankel-Graetz'schen Schule, die sich nie dazu hergeben konnten, für ihre Meister die große Trommel zu rühren. Wir sind stolz, alte Breslauer zu sein, aber wir sind trotzdem die Letzten, die es in Abrede stellen, daß das Graetz'sche Geschichtswerk auch seine Schwächen hat. Mit diesen Schwächen verhält es sich jedoch genau so wie mit den Sonnenflecken. Ohne das Sonnenlicht kann Niemand die Sonnenflecken sehen, und ohne das Sonnenlicht, das Graetz in der jüdischen Geschichtsforschung angezündet hat, hätte Niemand die dunklen Punkte in dem Geschichtswerke des Breslauer Historikers herausfinden können. Merkwürdiger Weise ist es gerade der von den Gegnern zur besonderen Zielscheibe ihrer Pfeile gemachte vierte Band, mit welchem Graetz sich hervorragende Verdienste um das wissenschaftliche Talmudstudium erworben; denn wenn die Chronologie das Auge der Geschichtsdarstellung genannt werden darf, dann verdanken wir es Graetz, daß wir heute die Zusammenhänge der tannäischen und amoräischen Generationen ganz genau kennen. In mir wenigstens wurde hauptsächlich durch diesen Band der Sinn für das entwickelungsgeschichtliche Moment der Halachah geweckt, und ich gedenke in tiefer Dankbarkeit der nachhaltigen Anregung, die ich bei Graetz in seinem historischen Seminar gefunden. Wer da beispielsweise gesehen, wie die »Fastenrolle« zu einer den Josephus Flavius ergänzenden und berichtigenden Geschichtsquelle umgestaltet wurde, der kann nie aufhören, die

Genialität des Historikers Graetz zu bewundern. Dankerfüllten Herzens kehre ich sehr oft in der Erinnerung zu jener goldenen Jugendzeit zurück, und heute freue ich mich ganz besonders, an einer der bedeutendsten aller Noten des ganzen Graetz'schen Geschichtswerkes, an der Note 1 des dritten Bandes, einige Ranken anbringen zn können. Die lieb- und dankerfüllte Huldigung, die dem unsterblichen Geiste unseres Meisters damit dargebracht werden soll, kann in den Augen Aller, die seine Wahrheitsliebe gekannt haben, nur erhöht werden durch die Tatsache, daß die gewonnenen Resultate in zwei Punkten über ihn hinausführen.

I.

Unter den fünfunddreißig Halbfesttagen in Megillath Taanith gelten drei den Mauern Jerusalems, der 7. Ijar, der 7. Elul und der 16. Adar. Vom ersten heißt es unter Nr. 3 בשבעה באייר חנוכת שור ירושלם דלא למספד, vom zweiten unter Nr. 13 בשבעה באלול יום חנוכת שור ירושלם דלא למספד und vom dritten unter Nr. 32 בשית עשר ביה שריא למבנא שור ירושלם דלא למספד. Wir haben demnach einen Gedenktag für die Inangriffnahme eines Baues und zwei für die Einweihung einer Stadtmauer Jerusalems. Daß der Neubau, richtiger die Grundsteinlegung, nur auf die dritte Mauer bezogen werden kann, bedarf nicht erst irgend eines Beweises; denn wie wir uns w. u. überzeugen werden, ist die von David und Salomoh erbaute erste und ebenso die von Hiskijah aufgeführte zweite Mauer des öfteren durch Breschen unterbrochen, doch niemals fundamental zerstört worden. Die Frage ist nun, auf welche der zwei Mauern beziehen sich die in der Fastenrolle verzeichneten zwei Gedenktage für die Einweihung. Das Scholion zu Nr. 3 gibt uns hierauf die dezidierte, scheinbar auf einer Tradition beruhende Antwort: Der eine Erinnerungstag gilt der Einweihung der Mauer zur Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil und der zweite der durch die Hasmonäer. Daß es sich bei Nehemiah nur um die zweite Mauer handeln könne, geht ja aus seinem Bericht 7,4, aus den Worten והעיר רחבת ידים וגדולה unzweideutig hervor; aber wann hat die Einweihung der

von Nehemiah hergestellten Mauer, die nach Nehemiah 6,15 am 25 Elul ausgebaut war, eigentlich stattgefunden? Nach einem halben, oder gar erst nach fast einem ganzen Jahr? Darüber hat der Scholiast mit keinem Wort sich geäußert. Graetz meint, die Einweihung mußte, weil die Stadt noch nicht genügend bevölkert war, auf den 7. Ijar des kommenden Jahres verschoben werden. Er nimmt also die Angabe des Scholiasten, soweit es sich um den vormakkabäischen Gedenktag handelt, auf Treu und Glauben hin. Dafür lehnt er dessen zweite Angabe hinsichtlich einer Einweihung unter den Hasmonäern ganz entschieden ab. Er tut dies auf Grund des Scholions zu Kapitel VI, genauer der vom Scholiasten angeführten Beweise mit der Lehrmeinung Abba Sauls. Den Text dieser Baraitha hat Graetz mit der ihm eigentümlichen Akribie durch die Vergleichung der Parallelen in der Tosifta und den beiden Talmuden wiederhergestellt, und gestützt auf die Mitteilungen Abba Sauls, dessen Berichte über Einrichtungen und Vorgänge zur Zeit des Tempels als authentische gelten, kommt er zu dem Resultate, daß es sich in den Nummern 13 und 32 um Gedenktage aus der römischen Epoche handelt, um die Gedenktage für die von Agrippa I begonnene und konsekrierte dritte Mauer. Graetz findet jedoch nicht mit diesen drei Mauern sein Auskommen, denn er glaubt nach den Andeutungen des Scholions eine zwischen der zweiten und dritten Mauer liegende Umwallung annehmen zu müssen. Zur Vorsicht will ich ihn wörtlich zitieren. B. III[5] S. 575 schreibt er . . . »Auf diesen »Vorgang (Einbeziehung der Bezetha) scheinen sich die beiden »Gedenktage zu beziehen: der 16. Adar, »an dem die Mauer um »die Neustadt Jerusalems begonnen wurde: שרו למבני und der »7. Elul, an dem sie vollendet war. Das Scholion bezieht auch »diesen Gedenktag auf die Konsekrierung des neuen Stadtteils »(וכשגמרו לבנותו אותו היום עשאוהו יום טוב[1]. Es ist indessen fraglich, »ob diese Konsekrierung eines Teils der Bezetha erst unter Agrippa I.

[1]) Ein Gedenktag für die Vollendung der dritten Mauer ist aus zwei Gründen gänzlich ausgeschlossen, einmal weil diese Vollendung erst nach dem Ausbruch der Revolution stattgefunden, und weil

»oder schon früher erfolgt ist.« Noch deutlicher spricht er sich hierüber in der Note 22 aus, wo er das Scholion zu Nr. 13 beleuchtet. S. 778 heißt es: »Die unvollständige Einweihung lediglich »durch einen König erinnert an Agrippa I, welcher die Mauer er»weitern (?) und erhöhen wollte, aber nicht vollenden konnte; »darum konnte dieser Stadtteil nicht eingeweiht werden. Dieses »wird auf den obern oder die Bezetha bezogen. Der untere »Stadtteil oder die Neustadt wird hier als früher umwallt und »konsekriert vorausgesetzt, so daß er denselben geweihten Charakter »hatte, wie das alte Jerusalem innerhalb der zwei alten Mauern.« Bei aller Bewunderung, die mich für den Scharfsinn meines hochgeehrten Lehrers erfüllt, bedauere ich sagen zu müssen, daß ich durch meine Talmudstudien zu einem ganz andern Ergebnis gelangt bin. Graetz hat bloß die zweite Hälfte des Scholions zu Nr. 13, bloß das Referat Abba Sauls kritisch beleuchtet, die erste Hälfte jedoch, welche für unsern Gegenstand dieselbe Wichtigkeit hat und die Kritik in weit größerem Maße herausfordert, völlig außeracht gelassen. Das ganze, richtiger das ursprüngliche Scholion ist der Tosifta entlehnt. Da ich nun die Tosifta stets im engsten Anschluß an die Mischnah beleuchte, bin ich genötigt, die Untersuchung unseres Gegenstandes auf einer etwas breiteren Unterlage wieder aufzunehmen.

II.

An zwei Stellen spricht die Mischnah von einer Erweiterung der Stadt und des Heiligtums: Sanh. 1, 5 und Schebuoth 2, 2. An der ersten, wo die Prärogative des großen Synhedrion aufgezählt werden, heißt es ganz kurz אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא עפ״י ב״ד של ע״א. Ob das große Synhedrion für sich allein die Erweiterung vornehmen kann, oder ob hier, wie Tossaphoth Scheb. 16a s. v. שאין מוסיפין behaupten, auch Funktionen

zweitens diese dritte Mauer doch keine drei Gedenktage gefunden haben kann, einen für die Grundsteinlegung, einen zweiten für die Konsekrierung nach dem Veto Roms, den Bau zu vollenden, und einen dritten für den Ausbau. יו״ט bedeutet hier bloß Festtag.

erwähnt werden, bei welchen das Synhedrion mitzuwirken berufen ist, das wollen wir einstweilen in der Schwebe lassen. An der zweiten Stelle, wo von dem Sühnopfer desjenigen die Rede ist, welcher in Unreinheit das Heiligtum betreten hat, kommt das Synhedrion erst als vierter Faktor an die Reihe. Die Mischnah a. a. O. lautet אחד הנכנס לעזרה ואחד הנכנס לתוספת העזרה, שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של ע"א ובשתי תודות ובשיר וב"ד מהלכין ושתי תודות אחריהם (וכל ישראל אחריהם)[1] הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת וכל שלא נעשית בכל אלו הנכנס לשם אין חייב עליה[2]. Man mag unter תודת גדולות Nehem. 12,31 zwei große Sängerchöre oder mit den Talmuden die zu Dankopfern gehörenden gesäuerten Brote verstehen, darüber kann niemand hinwegkommen, daß die Worte וב"ד מהלכין ושתי תדת אחריהן als

[1]) Die von mir rund eingeklammerten Worte sind in der Mischnah des Jeruschalmi und in der Münchner Handschrift ebensowenig wie in der Tosifta zu finden.

[2]) In der Mischnah ist also bloß davon die Rede, daß das Betreten des nicht rite erweiterten Raumes der Vorhalle seitens eines unrein Gewordenen keines Sühnopfers bedarf. Selbstverständlich ist damit implicite gesagt, daß ein Ahronide in diesem Raume nicht קדשי קדשים essen dürfe, ואם אכל שם במזיד לקה. Davon jedoch ob ein זר, wenn er in dem auf illegale Weise erweiterten Gebiete der Stadt קדשים קלים genießt, חייב מלקות sei, wird nirgends gesprochen. Dieses Schweigen kann als Beweis dafür gelten, daß man jede Stadt-Erweiterung, auch wenn sie nicht ganz legal vorgenommen wurde, nachträglich als zu Recht bestehend angesehen hat. Das scheint als Norm gegolten zu haben. Ich mache auf diesen Punkt schon hier aufmerksam, weil wir durch ihn die Kontroverse zwischen dem Tanna kamma und Abba Saul in der Tosifta besser würdigen können. Jedenfalls geht aus unsrer Mischnah das Eine mit Evidenz hervor, daß die Vorhallen des herodianischen Tempels gegen die des von Serubabel erbauten eine Erweiterung erfahren haben. Josephus hätte demnach recht, wenn er Antiqu. XV, 9, 1 von einem größeren Umfang *μείζω τε τὸν περίβολον* redet. I. Kön 6, 36 wird nicht von einem oder mehreren עזרות sondern bloß vom חצר הפנימית gesprochen. Wie groß dieser gewesen, finden wir nirgends angegeben. Soviel steht nun fest, daß diese Vorhallen des Herodianischen Tempels gegen die in dem von Serubabel erbauten eine Erweiterung erfahren hatten, gegen welche die Mischnah nachträglich noch Protest erhebt.

eine ganz überflüssige Wiederholung erscheinen, die schon deshalb störend wirkt, weil sie den Schlußsatz zu einem nachhinkenden macht. Es wäre trotzdem mehr als voreilig, sie zu eliminieren; aber sie umzustellen und an das Ende der Mischnah hinab zu setzen, erscheint mir als unerläßlich. Die zu dieser Mischnah gehörende Tosifta findet sich merkwürdiger Weise nicht im Tr. Schebuoth, sondern im Traktate Sanhedrin. Das kann kein bloßer Zufall sein. Sehen wir uns dieses Alinea der Tosifta Sanh. 3, 4b etwas genauer an. Nach den von mir als unerläßliche vorgenommenen Emendationen lautet es folgendermaßen [וכל שלא נעשית בכל אלו הנכנם לשם אין חייב עליה]. כיצד (הן) [היו] עושין [בחומה]העליונה], בית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם הפנימית נאכלת והחיצונית נשרפת (וכל שלא נעשית בכל אלו הנכנם לשם אין חייב עליה) שתי תודות שאמרו בלחמן אבל לא בבשרן. אבא שאול אומר, שתי בצעין היו בירושלים התחתונה והעליונה, התחתונה נתקדשה בכל אלו [אבל לא כשעלו בני הגולה שלא באורים ותומים], העליונה לא קדשה אלא (כשעלו בני הגולה שלא) במלך (שלא באורים ותומים) התחתונה שהיתה קדושתה גמורה עמי הארץ [וחברים] אוכלין בה קדשים קלים (וחברים קדשים קלים אבל לא) [ו]מ״ש, והעליונה שלא היתה קדושתה גמורה, ע״ה אוכלין בה קדשים קלים (אבל לא) [ו]מ״ש וחברים לא קדשים קלים ולא מעשר שני, ומפני מה (לא) קדשה, מפני שתורפה של ירושלים [היתה]־(מ)שם ונוחה ליכבש שם. Die erste Hälfte des Alineas enthält, wie man sieht, die Mischnah aus Scheb. und das additamentum der Tosifta besteht in dem oppositionellen Referate des Abba Saul. Ich betone das mit ganz besonderem Nachdrucke, weil ich ja einzig und allein auf Grund der hier vorliegenden Kontroverse mich für berechtigt erachte, die an und für sich ganz sinnlose Frage כיצד היו עושין mit den zwei Worten בחומה העליונה zu ergänzen. Während Abba Saul in seinem Berichte behauptet, die Konsekrierung der oberen Mauer bloß durch den König sei keine ganz legale gewesen, vertritt der Tanna kamma die Ansicht, daß die Konsekration vom Synhedrion vorgenommen wurde, daß also die oberste religiöse Behörde berechtigt gewesen sei, diese Funktion auszuüben. Der von mir umgestellte Satz in der Mischnah ist demnach alles eher als eine bloße Wiederholung des früher Gesagten; er teilt uns die schon in der Mischnah R. Meïrs verzeichnete Tatsache mit, daß bei der Einweihung der dritten

Mauer, nicht wie bei der der zweiten unter Nehemiah zwei Sänger-Chöre hinter dem Synhedrion einherzogen, sondern daß man bloß zwei Dankopfer hinter ihnen getragen, deren eines sofort an der Mauer verzehrt wurde, um dem Volke ad oculos zu demonstrieren, daß der geheiligte Charakter der Stadt exklusive bis zu dieser Mauer sich erstrecke. Es muß daran erinnert werden, daß die Tosifta die von R. Jehudah ha-Nassi eliminierten Teile der Mischnah R. Meïrs enthalte; denn es ist von Wichtigkeit, daß schon R. Meïr den Standpunkt einnahm, das Synhedrion allein sei befugt gewesen, die Stadt-Erweiterung zu beschließen und vorzunehmen. Wir begreifen nun vollkommen, daß der Tosifta-Redakteur die Kontroverse zwischen dem T. k. und Abba Saul zur Mischnah Sanh. 1, 5 bringt, denn es galt ihm als Pflicht, uns darüber zu belehren, daß die Erweiterung der Stadt ausschließlich zu den Prärogativen des großen Synhedrion gehört. Das, so wird man mir einwenden, mag alles ganz richtig sein, aber erscheint nicht trotz alledem der aus der Mischnah R. Meïrs stammende Satz in unserer Mischnah als hereingeschneit? Als historisches Faktum sicherlich; nichts destoweniger enthalte ich mich jeder Emendierung, weil ja möglicher Weise dieser Satz als Halachah aufgefaßt sein will. Ausgeschlossen freilich ist es nicht, daß in der Mischnah genau so wie in der Tosifta die zwei Worte בחומה העליונה oder בחומת אגריפס ausgefallen sind. Keinesfalls haben die Tannaiten unter den תודת גדולות des Nehemiah etwas anderes als zwei große Sänger-Chöre verstanden. Erst die Amoräer[1]), denen die Worte כיצד היו עושין in der Tosifta nicht

[1]) Nicht bloß die babylonischen, auch die palästinensischen Amoräer machen Dankopfer aus den Chören. Nur in der Deduktion gehen sie auseinander; während der Babli Scheb. 16a die zwei Worte תודת גדולות heranzieht, urgiert der Jeruschalmi das eine Wort תהלוכות. Sanh. 1,5 heißt es א״ר שמואל בר יודן מה כתיב מהלכות לא תהלוכות אלא בניטלות על ידי אחר. Ja, der Jer. geht noch über den Babli hinaus mit der Frage בהכנסתן ניחא בעליתן מן הגולה שהקריבו ואח״כ קדשו לארץ במאי קידשו. Auf diese sonderbare Frage antwortet R. Jose bar Bun בשתי תודות הבאות מנוב וגבעון. Auch die Kontroverse zwischen

vorlagen, kamen auf den sonderbaren Einfall, unter תודות Dankopfer, resp. die zu den Dankopfern gehörenden gesäuerten Brote zu verstehen. Bei aller Ehrfurcht, die uns für die Amoräer erfüllt, und bei aller Dankbarkeit die uns für ihre auf die Erhaltung der Thora abzielenden Leistungen beseelt, können wir doch nicht umhin, diese Auffassung als ein Mißverständnis zu bezeichnen, das uns als Warnung dienen muß, geschichtliche Ereignisse zu konfundieren. Wer Augen hat, muß daraus ersehen, daß nicht allein für das streng wissenschaftliche, sondern auch für jedes gründliche Talmudstudium die Kenntnis der jüdischen Geschichte unerläßlich ist. Jüdische Geschichtsforschung und wissenschaftliches Talmudstudium fördern sich gegenseitig.

Nach den Erklärungen der beiden Talmude zur Mischnah Scheb. a. a. O. braucht es nicht erst gesagt zu werden, daß die Amoräer in beiden Ländern die zu unser Mischnah gehörende Tosifta nicht gekannt haben. Sowohl die Babylonier als auch die Palästinenser kennen bloß die Ansicht Abba Sauls. Im Babli wird zwar Scheb. 16a im Anschluß an dessen Worte die Mischnah teilweise zitiert, aber gerade der Passus, auf den es dem Tanna kamma ankommt בית דין מהלכין וב' תודות אחריהן פנימית נאכלת וכו' fehlt. Wer das erwägt, dem muß sich mit Recht die Überzeugung aufdrängen, daß der Scholiast zu Kap. VI, resp. zu Nr. 13 keine andere Quelle als die Tosifta hatte, keine andere haben konnte. In der Tosifta ist allerdings von Gedenktagen, von Halbfesten für die Einweihung einer Stadtmauer keine Rede; sie berichtet bloß, daß eine solche Einweihung stattgefunden und daß bei ihr nach dem Referate des T. k. das Synhedrion, nach dem Referate Abba Sauls bloß der König assistiert habe. Es kann mithin kein Mensch mit gesunden Sinnen auch nur einen Augenblick daran zweifeln, daß es sich hierbei um die von Agrippa I erbaute dritte Stadtmauer handelt. Ob die Konsekrierung

---

R. Jochanan und Resch Lakisch וחד אמר, חד אמר בונין ואח"כ מקדשין מקדשין ואח"כ בונין, obgleich sie auf die Konsekrierung der 3. Mauer unter Agrippa I bezogen werden kann, wird auf die Frage zurückgeführt, ob die קדושה ראשונה eine vorübergehende oder dauernde sei.

dieser Mauer eine allen Anforderungen früherer Zeiten entsprechende gewesen, ob der Raum innerhalb dessen man bisher קדשים קלים und מעשר שני essen konnte, eine Erweiterung erfahren, oder nicht, ist für die Wichtigkeit dieser Mauer in militärischer oder strategischer Beziehung ganz irrelevant, und es erscheint geradezu als selbstverständlich, daß der Tag, an welchem das jüdische Volk das Gefühl erhöhter Sicherheit gegen feindliche Angriffe erlangt hatte, als Halbfest eingesetzt wurde. Diese Tatsache ist jedoch mit der Behauptung im Scholion zu Kap. 2 resp. zu Nr. 3, nach welcher der 7. Ijar und der 7. Elul den Einweihungen unter Nehemiah und den Makkabäern gelten, nie und nimmer in Einklang zu bringen. Von diesen beiden Daten muß eines erbarmungslos gestrichen werden. Welches hat nun der zweite Scholiast eliminiert? Ich kann leider nicht sagen, daß wir ihn selber hören sollen, denn seine Worte sind furchtbar entstellt und schrecklich durcheinander geworfen auf uns gekommen. Wir können es uns wohl denken, daß es nicht anging, die zwei Scholiasten sich coram publico herumschlagen zu lassen, und daß man darum krampfhafte Versuche gemacht hat, die Opposition im Scholion zu Nr. 13 zu vertuschen. Schon ein flüchtiger Blick belehrt uns zur Genüge, daß wir jetzt in dessen erster Hälfte bloß einen blassen Abklatsch des Scholions zu Nr. 13 vor uns haben. Ich stelle beide einander gegenüber, damit sich jeder überzeuge, daß hier noch ein Dritter die Hand im Spiele gehabt.

Kap. II Nr. 3

בשבעה באייר חנוכת שור ירושלים דלא למספד. בשני מקומות כתוב במגילה הואת הנוכת [שור] ירושלים דלא למספד כשעלו ישראל מהגולה, ואחד כשפרצוהו מלכי יון וחורו וגדרוהו בית חשמונאי [אחד כשעלו ישראל מהגולה] שנאמר ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול וגו', ואעפ"י שנבנתה החומה, עדין השעדים לא עמדו, שכן הוא אומר גם עד העת ההוא דלתות לא

Kap. VI Nr. 13

בשבעה באלול (יום) חנוכת שור ירושלם דלא למספד, מפני שסתרוה נכרים וגברה ידם של ישראל ובנאוהו, שכן הוא אומר ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול ואעפ"י שנבנתה החומה עדין השערים לא נבנו, שכן הוא אומר הוא יבננו ויטללנו ואומר ויפקדו השוערים והמשוררים והלוים, לפי שאין מוסיפין על העיר ועל העורות אלא במלך ונביא וכהן גדול ובאו"ת ובסנהדרין

העמדתי בשערים, ואומר הוא יבננו ויטללנו ויעמיד דלתותיו מנעליו וגו׳ ואומר ויפקדו השוערים והמשוררים והלוים. [ואחד בימי מלכות בית חשמונאי] מפני שבאו גוים ונלחמו על ירושלים ולא יכלו לה וסתרו מחומתה, וכשגמרו לבנותה אותו היום עשאוהו יו״ט:

של ע״א ובב׳ תודות ובשיר שנא׳ והתודה השנית ההולכת למואל ואני אחריה וב״ד מודדין והולכין אחריה שנאמר וילך אחריהם הושעיה וחצי שרי יהודה וגו׳, הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת, ואם לא נתקדשה בכל אלו הנכנס לשם אינו חייב. אבא שאול אומר שתי בצעים היו בהר המשחה אחת למעלה ואחת למטה וגו׳ (וכשגמרו לבנותה אותו היום עשאוהו יום טוב)

In der Editio Neubauer bleibt, wenn man alles, was daselbst in runde Klammern gesetzt ist, wirklich streichen wollte, nicht mehr übrig als der eine kurze Satz מפני שסתרוה נכרים וכשגמרו לבנותו עשאו. Das hieße jedoch das Kind mit dem Bade ausschütten. Man darf doch nicht vergessen, daß die Kontroverse zwischen dem Tanna kamma und Abba Saul, wenn ich mich so ausdrücken darf, das Knochengerüst des ganzen Scholions bildet. Ist aber in dem uns vorliegenden Texte noch viel von dieser Kontroverse zu finden? Allem Anschein nach spricht der Scholiast ausschließlich von der unter Nehemiah erbauten Mauer, deren Einweihung am 7. Elul, also fast ein ganzes Jahr nach ihrer Vollendung, stattgefunden hat. Paßt aber auf diese Mauer die Begründung מפני שסתרוה נכרים וגברה ידם של ישראל? Und worauf beziehen sich die Worte לפי שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות? Daß die Belege für die Prozession in umgekehrter Reihenfolge angeführt werden, ist gewiß auch störend, aber was bedeutet dies alles angesichts der Tatsache, daß die eigentliche Kontroverse zwischen dem Tanna kamma und Abba Saul nicht nur verwässert, sondern geradezu verwischt wird, daß die Worte der Tosifta ב״ד מהלכין nicht intransitiv sondern faktitiv[1]) aufgefaßt werden. Für ב״ד מהלכין sagt der harmonisierende dritte Scholiast ב״ד מודדין והולכין, das Synhedrion mißt die Distanzen ab, in welchen die das תודה

[1]) Die Tatsache daß das Verbum הלך in der Pielform nahezu zwanzigmal intransitive Bedeutung in der Bibel hat, ficht den Scholiasten durchaus nicht an.

Tragenden aufeinander folgen. Das verrät wohl dialektischen Geist, aber keinen historischen Sinn und keine Wahrheitsliebe. Keinen historischen Sinn, weil die Jahrhunderte durcheinander geworfen werden, und keine Wahrheitsliebe, weil doch der Ausspruch Abba Sauls über Bezetha, wenn der Tanna kamma noch immer von der Mauer des Nehemiah redet, zu dem Vordersatz wie die Faust aufs Auge paßt. Wem es um die Wahrheit, und vor allem um die historische Wahrheit zu tun ist, der kann nicht umhin mir beizupflichten, wenn ich behaupte, die ursprüngliche Fassung des Scholions zu Nr. 13 sei die folgende gewesen: בשני מקומות כתוב במגילה הואת חנוכת שור ירושלים, אחד בימי מלכות חשמונאי, ואחד בימי מלך אגריפס. אחד בימי מלכות חשמונאי מפני שמתרוה נכרים וגברה ידם של חשמונאים ואחד בימי מלך אגריפס, דתניא כיצד היו עושין בחומה העליונה. ב"ד מהלכין ושתי תודות אחריהן הפנימית נאבלת וגו' אבא שאול אומר שתי בצעין היו בירושלים וגו'. Mit anderen Worten dieser Scholiast läßt einen der zwei Gedenktage aus der Makkabäerzeit gelten, lehnt aber den andern aus der Zeit des Nehemiah ganz entschieden ab, um an seine Stelle den der Konsekrierung der dritten Mauer unter Agrippa I. zu setzen und als Beweis für seine Behauptung führt er die von mir oben S. 398 gebrachte Tosifta verbotenus an. Er stützt seine Ansicht sowohl mit den Worten des Tanna kamma als auch mit denen Abba Sauls; denn dieser Tanna stellt bloß in Abrede, daß Agrippa berechtigt gewesen, eine Konsekration vorzunehmen, keineswegs jedoch, daß er die Einweihung dieser Mauer vorgenommen und den Tag dieser Einweihung als Halbfest eingesetzt hat[1]). Abba Saul steht auf dem Standpunkte, daß

[1]) Außer den einleitenden Worten vor dem Zitat aus der Tosifta hat das ursprüngliche Scholion zu Nr. 13 nichts enthalten. Ich habe den Schlußsatz וכשגמרוה וכו' in runde Klammern gesetzt, weil die dritte Mauer zur Zeit ihrer Einweihung noch lange nicht ausgebaut war. Woher ich das genau weiß? Aus folgender Baraitha des Babli Scheb. 15b ת"ר. שיר של תודה בכינורות ובנבלים ובצלצלים על כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה של ירושלים אומר ארוממך ה' וכו' ושיר של פגעים וי"א שיר של נגעים וכו'. Die großen Steinblöcke und die zum Verschluß dienenden kleineren Steine lagen noch umher auf dem Boden, als man, auf Roms Befehl, den Bau zu unterbrechen genötigt, Gott für die

während der ganzen Zeit des zweiten Tempels die Vorbedingungen fehlten, um eine sakrifizierende Erweiterung des Stadtgebietes vorzunehmen. Wenn Nehemiah die von ihm wieder aufgebaute zweite Mauer eingeweiht hat, so ließ er sich dabei ganz gewiß mehr von politischen als religiösen Gründen leiten; keineswegs hatte er die Absicht einer Konsekration mit der Einweihung verbunden. Er hat ja die Stadt nicht erweitert, und es ist nicht zu bezweifeln, daß man in ganz Jerusalem auch zu Zeiten, da die Stadtmauer Breschen aufwies, sowohl Friedensopfer als auch den zweiten Zehent essen durfte. Bis zur zweiten Mauer war die Stadt schon seit König Hiskiah konsekriert und blieb es auch ununterbrochen. In diesem Punkte brauchte weder Nehemiah noch irgend ein Hasmonäer Wandel zu schaffen. Aus demselben Grunde ist es aber auch ausgeschlossen, daß Abba Saul einer — gleichviel ob hohen oder niederen — Umwallung zwischen der zweiten und dritten Mauer einen konsekrierenden Charakter zuerkennen konnte. Diese Umwallung muß ja immerhin zu einer Zeit errichtet worden sein, da es keine אורים ותומים und auch keinen Propheten gegeben, und ohne diese, so behauptet nun einmal Abba Saul, ist an eine legale Konsekrierung nicht zu denken. Deshalb muß ich zu meinem Bedauern die Auffassung, welche unser verewigter Meister Graetz von der Bezetha genannten Vorstadt Jerusalems hatte, als eine dem Wortlaut der Tosifta widersprechende bezeichnen. Die von ihm supponierte niedere Umwallung und die Erbauung der dritten Mauer liegen ja zeitlich nicht soweit auseinander, daß man wohl jener, nicht aber auch dieser einen konsekrierenden Charakter zuerkennen könnte. Ich vermag auch mit dem besten Willen nicht unter בצעין »Parzellen, Terrainstücke«, sondern bloß »Einschnitte, Einsattelungen« zu verstehen. Der

---

bis zu einem gewissen Punkte gediehene Arbeit dankte und zu ihm um Schutz gegen die römische Gefahr betete. Das שיר של תודה und das שיר של פגעים hingen an diesem Einweihungstage sehr eng zusammen. Davon wollte Maimuni Beth habch. 6, 12 nichts merken, obgleich er eine Ahnung davon gehabt zu haben scheint, welchem Zweck das Herumtragen der Dankopfer gedient hat.

Berg im Norden Jerusalems — und das war nicht der Oelberg — hatte durch zwei Einsattelungen drei Kuppen. Das von der zweiten Mauer eingeschlossene Gebiet reichte eben bis zum ersten Sattel; das außerhalb dieser Mauer liegende Gebiet bis zur dritten Kuppe war von Natur aus durch den oberen Sattel in zwei Hälften geteilt. Von diesen hat sich im Lauf der Zeit zuerst die untere Halde allmälich bevölkert und viel später, wenn auch dann etwas rascher, die obere Halde mit bewohnten Häusern bedeckt. Diese zwei, ober- und unterhalb des zweiten Sattels liegenden Halden zusammen führten, noch bevor sie zu Wohnstätten umgemodelt wurden, den Namen ביצעתא, und diese beiden ober- und unterhalb des zweiten Sattels liegenden Abhänge versteht Abba Saul unter בצעא עליונה im Gegensatz zu dem von der unteren Einsattelung umschlossenen Gebiete. Mag Josephus immerhin, wenn er die Belagerungsmauer des Titus beschreibt[1], von einer Richtung nach dem Oelberg hin reden; für die Topographie Jerusalems muß uns der Prophet Zacharias maßgebender sein als der sich vielfach widersprechende Josephus, und Zacharias läßt uns keinen Augenblick im Zweifel darüber, daß der Oelberg nicht im Norden sondern im Osten Jerusalems gelegen hat (14,5). Ich halte die Lesart der Tosifta שתי בצעין הוו בירושלים für die einzig richtige[2]); die Lesart בהר המשחה in Meg. Thaanaith und im Babli ist dadurch entstanden, daß man den Namen Bezetha nach dem Gehör als בית זיתא auffaßte und so das Wort ins Aramäische übersetzte und die neue Vorstadt auf den Oelberg verlegte. Wenn Abba Saul berichtet, das Laien-Element habe unterhalb des oberen Sattels Friedensopfer und den zweiten Zehent verzehrt, so ist das durchaus keine Auflehnung gegen das Gesetz

---

[1]) Bell. jud. V, 12. 2. *ἀρξάμενος δ' ἀπὸ τῆς Ἀσσυρίων παρεμβολῆς, καθ' ἣν αὐτὸς ἐστρατοπεδεύετο, ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν ἦγε τὸ τεῖχος, ἔνθεν διὰ τοῦ Κεδρῶνος ἐπὶ τὸ Ἐλαιῶν ὄρος.*

[2]) Die Tosifta liest בירושלים, Meg. Thaanith und Babli בהר המשחה, der Jeruschalmi hat שם. Wenn man weiß, daß dieses Scholion aus der Tosifta stammt, dann ist nicht abzusehen, warum wir בהר המשחה anstatt בירושלים lesen sollen.

gewesen. Das Volk glaubte bloß, daß die Einsattelung an und für sich auch ohne Mauerwerk als Umwallung gelten könne, und hat selbstverständlich nach der Konsekrierung der von Agrippa I errichteten Mauer die Einsattelung als überwundene Grenze betrachtet. Die Mitglieder des Chaberbundes hingegen haben weder die Einsattelung noch die ohne Propheten und Urim we-thumim erbaute Mauer als eine legale Erweiterung bewirkende angesehen. Hätte Abba Saul in der Tatsache, daß diese dritte Mauer zur Zeit ihrer Konsekrierung noch nicht ganz ausgebaut war, den eigentlichen Grund für das ablehnende Verhalten der »Genossen« erblickt, so hätte er nicht sagen dürfen העליונה לא קדשוה אלא בתלך; dann hätte er sagen müssen העליונה שלא נגמרה. Es ist mithin gänzlich ausgeschlossen, daß jemals eine höhere oder niedere Umwallung zwischen der zweiten und dritten Mauer vorgenommen wurde. Mit Freuden stimme ich jedoch Graetz darin bei, daß den Amoräern Babylons zwei Lesarten in dem Berichte Abba Sauls אמאי לא קדשוה und תלמה קדשוה vorgelegen haben. Jeder muß Angesichts der Tatsache, daß eine Konsekrierung stattgefunden hat, die letztere als die einzig mögliche betrachten. So liest auch Graetz in der von ihm richtiggestellten Baraitha S. 778. Umso unbegreiflicher ist es nun, wenn er auf derselben Seite schreibt: »Naiv wird die Frage aufgeworfen: »Warum hat man den oberen »Teil nicht konsekriert? Die Antwort ist gescheiter als die Frage, »oder vielmehr, diese wird bloß um der Antwort willen aufgeworfen. »Unvollständig geweiht wurde der höhere Teil, weil die Schwäche »Jerusalems dort war und es von da leicht hätte eingenommen »werden können. Man muß aber den Gedankengang ergänzen: »Dieser Stadtteil wurde nur wegen seiner Schwäche mit einer »Mauer umgeben — aber nicht vollendet — daher nicht rituell »konsekriert.« Ich erlaube mir, anderer Ansicht zu sein. Wenn, wie Abba Saul meint, die Konsekrierung gar keinen praktischen Nutzen hatte, insofern eine Erweiterung der Stadt hinsichtlich des Genusses von קדשים קלים und מעשר שני bedeutungslos blieb, dann ist ja die Konsekrierung eine leere inhaltlose Form gewesen; wozu wurde sie dann überhaupt vorgenommen? Und auf diese

alles eher als naive Frage lautet die Antwort: Um das Gefühl der Sicherheit im Herzen des Volkes zu erhöhen. Gerade weil die Gefahr von Norden her drohte; gerade weil die Stadt hier am wenigsten befestigt war, hat man der neuen, noch auszubauenden Mauer einstweilen durch die religiöse Weihe zu ersetzen gesucht, was ihr vor der Hand an natürlicher Stärke noch fehlte.

Die Frage, von welchen zwei Mauer-Einweihungen in Megillath Thaanith die Rede ist, findet in dem von mir rekonstruierten Scholion zu Nr. 13 dahin ihre Erledigung, daß sowohl nach dem Tanna kamma als auch nach Abba Saul die eine unter den Makkabäern und die andere unter Agrippa I. stattgefunden hat. Doch die weiteren Fragen: Unter welchem Makkabäer ist die von Neuem ausgebaute zweite Mauer eingeweiht worden? Welche dieser zwei Einweihungen hat am 7. Ijar und welche am 7. Elul stattgefunden? diese zwei Fragen sind noch immer offene. Um sie in befriedigender Weise beantworten zu können, müssen wir die Geschichte der Stadtmauer Jerusalems, wenn auch in raschem Fluge hinweg über die Topographie, durcheilen.

III.

Jerusalem war schon unter den Jebusitern eine befestigte Stadt; das wissen wir aus II. Sam. 5, 6. Ob David, nachdem er die Festung erobert und die Stadt ausgebaut hatte, sie mit einer Ringmauer umgeben, wie Josephus[1]) Sam. a.a.O. V.9 auffaßt, können wir ebenso auf sich beruhen lassen, wie seine Mitteilung, daß Salomoh die Stadtmauer von Neuem aufgebaut hat[2]). Uns genügt die I. Kön. 3, 1; 9, 15 mitgeteilte Tatsache, daß er um Jerusalem eine Ringmauer aufgeführt hat. Diese Mauer blieb eine starke

[1]) Antiqu. VII, 3, 2 *Δαυΐδης δὲ τήν τε κάτω πόλιν περιλαβὼν καὶ τὴν ἄκραν συνάψας αὐτῇ, ἐποίησεν ἓν σῶμα. Καὶ περιτειχίσας ἐπιμελετὴν τῶν τειχῶν κατέστησεν Ἰώαβον.*

[2]) Antiqu. VIII, 6, 1 *Ἐπεὶ δ' ἑώρα τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη ὁ βασιλεὺς πύργων πρὸς ἀστυφάλειαν δεόμενα καὶ τῆς ἄλλης ὀχυρότητος, πρὸς γὰρ τὸ ἀξίωμα τῆς πόλεως ἡγεῖτο δεῖν καὶ τοὺς περιβόλους εἶναι. ταῦτά τε προεπεσκεύασε καὶ πύργοις αὐτὰ μεγάλοις προεξῆρεν.*

Schutzwehr bis Joas, der König von Israel, unter Amazjah Bresche in sie legte und sie in einer Länge von 400 Ellen durchbrach (II. Kön. 14,13). Doch schon unter Usijah, dem Sohne Amazjahs, wurde sie umso stärker ausgebaut (II. Chr. 26,9) und unter Jotham weiter befestigt (2. Chr. 27,3). Auf diese Weise ward Jerusalem zu einer Festung, die der Belagerung Rezins und Pekachs Trotz bieten konnte (II. Kön. 16,6). Nichtsdestoweniger scheint diese Belagerung doch ihre Spuren zurückgelassen zu haben. Hätten sich keine Sprünge an ihr gezeigt, so wäre es rätselhaft, wozu Hiskijah es für nötig erachtete, beim Herannahen Sancheribs die rissig gewordene Mauer in Stand zu setzen. Diesem König schien die eine alte Mauer überhaupt nicht mehr genügende Sicherheit zu bieten, darum baute er eine zweite (II. Chr. 32,5), durch welche die Stadt allem Anscheine nach eine nicht unbedeutende Erweiterung erfahren hat[1]). Die Befestigung der David-Stadt durch diesen König wurde von seinem Sohne Menasseh gleichfalls durch den Bau einer zweiten Mauer vollendet (II. Chr. 33,14). Diese Fortifikationen erwiesen sich doch samt und sonders als trügerische; denn alle Festungsmauern und Festungstürme wurden von Nebukadnezar niedergerissen und dem Boden gleich gemacht (II. Kön. 25,10. II. Chr. 36,19. Jer. 39,8; 52,14). Jerusalem ward nicht bloß eine offene, sondern eine zerstörte, verödete Stadt. Wir wissen wohl, wie lange das babylonische Exil gedauert hat; doch darüber, wann und von wem die Mauern der hl. Stadt wieder aufgebaut worden sind, scheinen die Gelehrten geteilter Ansicht zu sein[2]). Indessen ist es gänzlich ausgeschlossen, daß sie bis zur Ankunft Nehemiahs in Schutt gelegen haben. Man braucht ja nur Nehemiah 1,2—4 noch so flüchtig zu lesen, um sich einzugestehen, daß Chanani dem Bruder ein Novum meldet. Die Nachricht, daß die Mauern

[1]) Das Wort ולחוצה will gewiß nichts andres besagen, als daß die 2. Mauer weit von der ersten entfernt war. Keineswegs läßt der Text eine Übersetzung und »er bestieg den Turm und die äußere Mauer draußen« (Kautzsch) zu. Daß der bestimmte Artikel in אחרת fehlt, hat nicht viel auf sich. Vgl. Nehem. 28,4 und II. Sam. 6,1.

[2]) Vgl. Lunz, Jerusalem, VI, S. 106 und Graetz II, 2, S. 139.

Jerusalems noch immer darniederliegen, hätte doch Nehemiah unmöglich derart erschüttern können, daß er außer Fassung geriet. Nein, er ist über die Meldung nur deshalb so entsetzt, weil die Mauern, welche mit dem nach einer längeren Unterbrechung endlich vollendeten Tempel zugleich[1]) aufgebaut wurden, von neuem Breschen erhalten haben. Das muß man sich zum Bewußtsein bringen, um einerseits die mit einer großen Prozession vorgenommene Einweihung der Mauern als Demonstration gegen die Samaritaner zu begreifen, und andererseits sich einzugestehen, daß durchaus kein Grund vorlag, den Tag der Einweihung des Tempels weniger als den der Einweihung der Mauern dem Gedächtnis der Nachwelt einzuprägen[2]). Warum hätte man also für die Einweihung dieser und nicht auch für die Einweihung jener einen Gedenktag einführen sollen? So fragmentarisch[3]) auch die Bücher Esra und Nehemiah sind, erscheint es doch als völlig ausgeschlossen, daß Nehemiah der Einsetzung eines Gedenktages für die Einweihung der Mauer nur deshalb nicht Erwähnung getan, weil zu seiner Zeit die Fastenrolle angelegt wurde, in welche der zweite Eintrag erst nach etwa 300 Jahren erfolgte. Und daran, daß eine spätere Zeit den Gedenktag eingeführt haben soll, ist um so weniger zu denken, als ja den Nachgeborenen das Verständnis für die pompöse Einweihung der Mauer Nehemiahs gänzlich fehlte. Man sieht also, daß die Annahme eines vormakkabäischen Gedenktages jeder festen Grund- und Unterlage ermangelt. Die von Nehemiah erbaute Mauer wurde von Ptolemäus Soter, nach den Einen 320 v., nach den Anderen 312 v. zerstört

---

[1]) Bei der Rückkehr aus dem Exil hat die Absicht bestanden, Jerusalem nicht mehr zu befestigen. Das sagt uns nicht bloß Zach. 2, 8, sondern auch Ps. 125, 1. 2.

[2]) Es ist doch charakteristisch, daß nach Esra 6, 15 der Tempel am 3. Adar, nach Esra Apok. am 23. Adar vollendet wurde.

[3]) Auch dem Josephus haben noch andere Quellen vorgelegen. Während nach Neh. 6, 15 die Mauer in 52 Tagen erbaut wurde, dauerte nach Antiqu. XI, 5, 8 der Bau 28 Monate. *Καὶ ταύτην ὑπεμεῖνε τὴν ταλαιπωρίαν ἐπ᾽ ἔτη δύο καὶ μῆνας τέσσαρας κ. τ. λ.*

und dann von Simon Justus wieder aufgebaut[1]). Die von Antiochus Epiphanes[2]) niedergerissenen Mauern neu aufzubauen, ist weder Judah Makkabi noch seinem Bruder Jonathan, sondern erst Simon Tharsi, und zwar im Jahre 142 sogleich bei seinem Regierungsantritt, vergönnt gewesen. Es war sein erster Regierungsakt, und wir dürfen füglich annehmen, daß er den Bau am 7. Ijar feierlich eingeweiht hat[3]). Ein Teil dieser Mauer wurde jedoch schon unter Johann Hyrkan im J. 134 von Antiochus Sidetes niedergerissen[4]); und aller Wahrscheinlichkeit nach hat Hyrkan recht bald die Schäden ausgebessert. Im Jahre 63, im Monat Siwan, drang Pompejus, nachdem es ihm gelungen war, an einem Sabbath Bresche in die Mauer zu legen, in Jerusalem ein. Wohl erteilte Julius Caesar im Jahre 47 Hyrkan II. die Erlaubnis zum Wiederaufbau der Mauer, aber die römische Gefahr, die im Lauf der Zeit immer drohender wurde und dann täglich näher rückte, ließ die Erbauung einer dritten Mauer als unabweisbare Notwendigkeit erscheinen[5]). Ohne erst die Erlaubnis hierzu aus Rom einzuholen, schritt Agrippa I. im Jahre 43 n. am 16. Adar an die Grundsteinlegung, mußte jedoch, nachdem sein Beginnen nach Rom gemeldet und dort mißbilligt wurde,

---

[1]) Siehe Sirach 50, 4 u. vgl. Gr. II, 2, S. 235.

[2]) Vgl. I. Makkab. 1, 32.

[3]) Siehe I. Makkab. 13, 9.

[4]) Vgl. Graetz III[5], S. 67, Anm. 2.

[5]) Wie sehr Josephus in seinen Berichten sich widerspricht, kann man am besten daraus ersehen, daß er Bellum jud. V. 4, 2 behauptet, daß Agrippa I bloß das Fundament zur dritten Mauer gelegt, und Antiqu. XIX 7, 2 wieder sagt, daß Agrippa daran gegangen sei, die Mauer Jerusalems stärker und höher aufzubauen, und daß er sie zweifelsohne unüberwindlich gemacht hätte, wenn nicht der Landpfleger Marsus dem Kaiser schriftliche Nachricht von dem Bau gegeben hätte. Klaudius schöpfte Argwohn, und Agrippa hielt es für ratsam zu gehorchen. Wie kann man aber von einer Mauer, deren Fundament erst gelegt wurde, sagen, daß sie ausgebaut jeder menschlichen Gewalt getrotzt hätte. Hat Josephus das Fundament gesehen? Gewiß, das Fundament wurde am 16. Adar gelegt und die zu einer bestimmten Höhe erbaute Mauer am 7. Elul eingeweiht.

den Bau wieder einstellen. Diese dritte, erst nach dem Ausbruch der Revolution ganz ausgebaute Mauer hat Agrippa I. am 7. Elul feierlich eingeweiht. Wie emsig man in diesen fünf Monaten gearbeitet hat, kann sich jeder leicht denken.

Nach dieser knappen Skizzierung der Geschichte Jerusalems als Festungsstadt, darf ich mich auch darauf beschränken, folgende drei Thesen aufzustellen:

1. Es hat niemals einen vormakkabäischen Gedenktag gegeben.
2. Die Einweihung der von Simon aufgebauten Mauer hat am 7. Ijar 142 v., die Konsekrierung der von Agrippa begonnenen, doch nicht vollendeten dritten Mauer am 7. Elul 43 n. stattgefunden.
3. Ein Hinweis auf diese Konsekrierung findet sich nicht allein in der Tosifta Sanh. 3, 4, sondern auch in der Mischnah Scheb. 2, 2, wo תודות das erste Mal Sängerchöre, das zweite Mal Dankopfer bedeuten.

Graetzens Schema zu einer enzyklopädischen Bearbeitung des Talmud.

Von **Philipp Bloch.**

Im Jahre 1888 war es wohl das letzte Mal, daß der Schreiber dieses, wenn ihn seine Erinnerung nicht trügt, Graetz hier in Posen als seinen Gast begrüßen durfte. Er pflegte fast alljährlich die Gräber seiner Eltern zu besuchen. Seine Mutter, Vogel, deren er stets mit der größten Innigkeit gedachte, hält seit 1849 ihren ewigen Schlaf in Kosten, einer größeren Bahnstation in der Nähe von Posen, während sein Vater, Jakob erst 1876 auf dem hiesigen Friedhof seine letzte Ruhe gefunden. Gewöhnlich, wenn Graetz nicht in der Zeit beschränkt war, ließ er den Zug, mit dem er in Kosten ankam, vorübergehen, machte dort Halt und benutzte den nächsten Zug, um in Posen einzutreffen, wo er stets als hochwillkommener Gast einen glänzenden und anregenden Freundeskreis um sich sammelte und dazu noch Beziehungen aus der Jugend Tagen mit einem starken Hauch von Romantik pflegen konnte, was immer auf seine Stimmung für längere Zeit wohltuend und erfrischend wirkte. So war es auch das letzte Mal geschehen, da er noch überdies über ein Thema sich mit mir besprechen wollte, das ihn doch mehr beschäftigte, als ich vermutet hatte.

Auf einer Rabbinerversammlung, die im Juli 1887 in Breslau abgehalten wurde, war es als wünschenswert bezeichnet worden: »eine Kommission behufs enzyklopädischer Bearbeitung des Talmud unter besonderer Berücksichtigung der ethischen Elemente in demselben« einzusetzen. Für diese Kommission wurde Graetz, der der Versammlung anwohnte und hier sich mit freudiger Ver-

ehrung nicht bloß von seinen Schülern umgeben sah, sofort vorgeschlagen, neben anderen, zu denen auch meine Person, »die geringste der Gelehrtenzunft«, sich zählen durfte. Die anderen Kommissionsmitglieder verließen bald darauf Breslau, ich selbst verblieb noch einige Tage daselbst, und so wurde mir der Auftrag, mit Graetz den Arbeitsplan zu beraten, da man voraussetzte, daß er mit seinem gewohnten Arbeitseifer und seiner nie rastenden Tatkraft die Sache in die Hand nehmen würde. Aber der vielbeschäftigte Lehrer hatte damals den Kopf voll von seinen exegetischen Studien; er arbeitete bereits an seinem letzten textkritischen Werk »Emendationes in plerosque sanctae scripturae libros«, auf das er großen Wert legte, und über dem ein eigener Unstern waltete. Er hatte auch aus diesem Grunde das Erscheinen der Monatsschrift mit Ablauf des Jahres 1887 eingestellt, da Dr. P. Frankl, der gelehrte Rabbiner von Berlin, der die Redaktion weiterführen sollte[1]), am 23. Juli desselben Jahres zu allgemeinem Bedauern aus dem Leben geschieden war.

Bei der Beratung, die wir miteinander hatten, erklärte Graetz, daß er selbstverständlich die enzyklopädische Bearbeitung des Talmud für etwas sehr wünschenswertes halte, ja für ein unabweisbares Bedürfnis, daß er uns auch gerne sein Wissen und Können zur Verfügung stelle, aber die Führung in dieser Angelegenheit nicht übernehmen könne; soll ein wirklich brauchbares und wissenschaftliches Hilfsmittel geschaffen werden, so muß ein Gelehrter seine ganze Kraft und Zeit für das Unternehmen hergeben[2]). Nun wurde meinerseits bemerkt: es sei ein Talmudist aus dem Osten in Aussicht genommen, der die Redaktion unter unserer Aufsicht besorgen werde, und für den wir die Besoldung wohl aufbringen würden; wir hoffen, daß sich doch etwa zehn

---

[1]) Er hatte schon seit 1882 die Redaktion der Monatsschrift mitgeleitet.

[2]) Ich brauche wohl nicht besonders hervorzuheben, daß der Wortlaut der Graetz'schen Äußerungen sich meinem Gedächtnis nicht eingeprägt hat, wohl aber, daß ich seine Anschauungen und Gedanken kurz, aber möglichst treu, wiederzugeben glaube.

Kollegen finden dürften, von denen jeder einen kleineren Traktat in der von uns vorgeschriebenen Weise durcharbeiten werde. — Darauf meinte Graetz: er zweifle aus verschiedenen Gründen, daß dem Unternehmen der erwünschte Erfolg beschieden sei; wir besitzen gegenwärtig keinen Gelehrtenstand, früher bildeten ihn die Rabbinen, jede Gemeinde setzte ihren Stolz darein, den gelehrtesten Talmudisten an ihrer Spitze zu sehen, er hatte nur in den schwierigsten religionsgesetzlichen und juristischen Fragen zu entscheiden, im übrigen mußte er einen Kreis von gelehrten Schülern heranziehen und nach der wissenschaftlichen Methode jener Zeit weiter studieren; heutzutage setze jede Gemeinde voraus, daß sie schon durch ihre Wahl den gelehrtesten Rabbiner bestimmt habe und fordere von ihm hauptsächlich die praktische Seelsorge, welche ja ebenfalls einen ganzen Mann verlangt und zu wissenschaftlichen Forschungen keine Muße gewährt, es seien nur die allerwenigsten, welche beides zu vereinigen verständen; ein wissenschaftlicher Talmudist, der nichts weiter als Wissenschaftler ist, nagt in unseren Tagen am Hungertuch und verkümmert, kein Wunder, daß die Kenntnis des Talmud in erschreckender Weise unter unseren Theologen abnimmt. — Darauf ich: im Osten jedoch fehle es selbst an solchen Männern nicht; ich sei übrigens überzeugt, daß wir nur die geeigneten Gesichtspunkte aufzustellen und ein Schema vorzulegen brauchen, um auch unter den deutschen Rabbinern viele zu finden, die sich mit der Bearbeitung eines Traktates beteiligen werden; wir wollen damit beginnen, ein derartiges Regulativ oder Schema auszuarbeiten. Graetz ging sofort darauf ein, wir tauschten hierüber allerlei Gedanken aus und kamen darin überein, daß jeder von uns beiden ein Schema aufstelle und wir nach deren Vergleichung uns über ein endgültiges einigen, das der Kommission vorzulegen wäre.

Erst nach den Herbstfeiertagen konnte man daran denken, die vorbereitenden Schritte aufzunehmen, Mitarbeiter zu werben und die Mittel, die für die Hilfskräfte erforderlich waren, zu beschaffen. Im Laufe des Winters schrieb ich an Graetz, sandte

ihm eine Skizzierung meiner Gesichtspunkte ein und erbat mir seine Skizze. Er antwortete: er sei gegenwärtig mit Arbeit überlastet, er gedenke, im nächsten Frühjahr nach Posen zu kommen, werde das Gewünschte mitbringen und wir könnten alsdann das Schema erledigen.

Der Meister konnte Wort halten. Er brachte nach Posen nicht nur seine Skizze, sondern auch eine Folioseite mit Musterbeispielen. Bei den Beispielen war nur das Stichwort und die Belegstelle angegeben; hiervon war ich wenig befriedigt, da nach meiner Meinung mindestens eine kurze deutsche Notiz den Kern der Sache andeuten sollte. Das Schema jedoch war sorgfältig durchgearbeitet; manches freilich erschien ungenau, wie z. B. »materielle Halacha«, während ich die Scheidung in eherechtliche, zivilrechtliche, kriminelle, agrarische, sakrale, liturgische u. a. Halacha wünschte. Graetz meinte, daß dies alles in dem Ausdruck »materielle Halacha« enthalten sei, er habe indessen gegen derartige Unterabteilungen nichts einzuwenden. Dagegen erklärte er sich entschieden gegen einen Titel »Philosophisches«, in welchem ich die Ethik und die Mystik, wie auch die exakten Wissenschaften unterbringen wollte; das erwecke, so meinte er, falsche Vorstellungen, die Philosophie sei griechischer Geist, der talmudische Geist sei theosophisch, auch wenn er hier und da ein philosophisches Korn aufgelesen hat. — Aber ich bestand auf ein Rubrum »Weltentstehung« oder »Kosmologisches«. Nehmen wir beispielsweise den Ausspruch Akiba's (Chagigah 14b): »Wenn ihr unter Steine von poliertem Marmor geratet, so saget nicht: Wasser, Wasser usw.«, in welchem Rubrum soll derselbe untergebracht werden? Wendet sich dieser Spruch nicht gegen die Anschauung, daß die Adern im Marmor beweisen, wie alles mehr oder minder erstarrtes und versteinertes Wasser ist? — Das ist höchst wahrscheinlich, erwiderte Graetz, eine allegorische Sentenz des Gnostizismus, auch wenn sie sich nicht direkt als solche nachweisen läßt, und ist an פרדס anzuknüpfen. Mit פרדס kann doch nur der Gnostizismus gemeint sein, da מעשה מרכבה darunter zu verstehen, nach dem Vorhergehenden und überhaupt aus-

geschlossen ist. — Ich: worauf gründet sich denn die Meinung, daß man in פרדס »eine Geheimwissenschaft«[1]) zu erblicken hat? Im ganzen Talmud findet sich פרדס überall nur und ausschließlich in der Bedeutung »Garten«; Paradies heißt stets nur: גן עדן. — Graetz: »Garten« kann doch hier nur allegorisch oder symbolisch aufgefaßt werden, so ist es auch von den alten Erklärern überliefert. Zur Zeit Akiba's waren gnostische Schriften überaus zahlreich verbreitet; Elisa ben Abujah, der Acher, spricht von zwei göttlichen Prinzipien, das ist gnostisch. All dies, glaube ich, ist von mir im 4. Band der Geschichte genügend nachgewiesen worden, und ich habe hierin meine Ansicht durchaus nicht geändert, nur einzig und allein betreffs des ספר יצירה bin ich von meiner frühesten Anschauung zurückgetreten und verlege es jetzt in die arabische Zeit. Es ist Ihnen ja dies bekannt, da Sie gerade diesen Band sehr eifrig studiert haben. Doch wie wollen Sie denn den פרדס erklären? — Ich: פרדס ist die epikuräische Philosophie, und der beregte Ausspruch würde also besagen, daß die vier Tannaiten sich mit der epikuräischen Philosophie beschäftigt haben. — Hier traf mich ein maliziöser Blick mokanten Mitleids und das Wort: »Sie haben sich wohl die wissenschaftliche Methode talmudischer Pilpulistik hierorts angeeignet?«

Gelegentlich sei bemerkt, daß Graetz trotz seiner großen Belesenheit und Vertrautheit mit dem rabbinischen Schrifttum kein pilpulistischer Debatter von besonderer Schlagfertigkeit war, daß ihm überhaupt die eristische Dialektik, der Pilpul, in der Seele zuwider war, weil bei allem in ihm das bohrende Suchen nach historisch-genetischer Klarheit sich sofort regte. — Ich führte aus: Die epikuräische Philosophie wurde als »der Garten«, hortuli, κῆποι bezeichnet, wie ihr Gegenpart als die stoa —, also talmudisch: פרדס. Ist es denn nicht überhaupt merkwürdig, und wie soll es erklärt werden, daß im Talmud gar kein anderer griechischer

---

[1]) פרדס wurde an dieser Steile als »Paradies« aufgefaßt und »Paradies« als eine Metonymie für »Weisheit«, »Erkenntnis« angesehen. Vgl. Graetz, Gnosticismus und Judentum, S. 58.

Philosoph genannt wird, als gerade — Epikuros, und dies klar und deutlich und unzweifelhaft? Denn der Kyniker Oinomaos aus Gadara wird doch nur als Freund des R. Meïr erwähnt. Die Epikuräer hatten nämlich in Griechenland keine Anerkennung und keinen Anhang gefunden und dafür in Vorderasien eine außerordentlich eifrige und erfolgreiche Propaganda betrieben. Elisa ben Abujah war kein deutscher Faust, sondern ein durch die römische Blutherrschaft verbitterter Epikuräer geworden. Das läßt sich mindestens ebenso genau nachweisen, wie, daß er Gnostiker gewesen. Des Meisters Mienen wurden immer ernster, zumal als ich vor ihm Zellers Philosophie der Griechen III,1[3], S. 366, Note 2 aufschlug und vorlas. Wir disputierten noch über einzelne Stellen, bis Graetz schließlich erklärte: »Sie überzeugen mich dadurch nicht, denn das ganze intellektuelle Milieu jener Zeit weist auf die Gnosis hin, nicht auf den Epikuräismus, und es ist doch sehr fraglich, ob man von ihm, auch wenn es Einzelne tun, allgemein als von »dem Garten« gesprochen hat. Verarbeiten Sie doch Ihre Ansichten zu einem zusammenhängenden Aufsatz. Ich werde ebenfalls daran denken, und wenn ich für Sie Förderliches irgendwie finde, werde ich nicht verfehlen, Ihnen Mitteilung zu machen. — Graetz hatte in der Unterredung auf Sabbath 104a hingewiesen, und als wir den Wortlaut nachschlugen ג״ן ד״ם להיכן אוליכן לגן הדם, meinte ich es zugunsten meiner Hypothese verwerten zu können, insofern das Paradies hier als גן הדם sogar zu einem mnemonischen Merkwort verwendet wird. Hierbei machte ich darauf aufmerksam, daß wir beide die talmudische Mnemonik zu rubrizieren vergessen, die doch weit größere Bedeutung für die talmudische Zeit hatte, als wir heute angeben können. Graetz schien dieser Bemerkung nicht beizupflichten und wollte die Mnemonik in die »Generalia« verweisen. Nachdem wir noch allerlei durchgesprochen, übernahm er es, den endgültigen, der Kommission vorzulegenden Entwurf eines Schema's in einigen Wochen mir einzusenden. Indessen gestaltete sich die Konstellation für unser Vorhaben überaus ungünstig; die Hilfskräfte, die dafür erforderlich waren, hätten die

Aufenthaltserlaubnis in Posen von den Behörden damals nicht erlangt, und ich gab daher den mir gewordenen Auftrag in die Hand des Vorsitzenden zurück. Kein anderer Kollege schien den Auftrag aufzunehmen, und ich hörte nichts weiter davon. Wohl hatte Graetz nach wenigen Wochen etwa 4 gedruckte Abzüge des beratenen Schema's mir übersandt, aber die schimmernde Seifenblase des Rabbinertages vom 7. Juli 1887 war inzwischen in nichts zerflossen. Das einzige, das davon übrig blieb, ist das hier vorliegende Schema, das wir jetzt veröffentlichen, weil es eben vom Meister der jüdischen Geschichtsschreibung herrührt und trotz kleiner Mängel auch im engen Rahmen die Meisterhand bekundet, von der manch einer sich angezogen und angeregt fühlen dürfte.

Schema.

A.

1. Agada:

a) exegetische,
b) homiletische,
c) allegorische,
d) dialogische oder polemische (Zwiegespräche des Lehrers mit Schülern, oder mit Nichtjuden),
e) Generalia.

2. Bibelerklärung:

a) Vers- oder Worterklärung גיאמטריאות, נוטריקון,
b) Bemerkungen über die einzelnen Bücher und ihre Verfasser und Abfassungszeit,
c) Bemerkungen zu biblischen Personen und Sachen (daran sich knüpfende Erzählungen),
d) Masoretisches und Antimasoretisches ..... קרי וכתיב, אל תקרי etc.,
e) Polemik gegen Nichtjuden (Christen oder Heiden),
f) Generalia.

3. Theologisches oder Theosophisches:
- a) Lehre von Gott und seinen Eigenschaften,
- b) Verhältnis zur Welt und zu Menschen.

4. Ethisches:
- a) Halachisch fixierte Ethik,
- b) Reine Ethik, moralische Grundsätze und Anschauungen דרכי שלום, מדת חסידות,
- c) דרך ארץ, Anstand, Höflichkeit, Sitte.

5. Psychologisches:
- a) Theorien von der Seele und ihrer Unsterblichkeit,
- b) Gemütsaffekte und Seelenzustände,
- c) Pädagogisches.

6. Eschatologisches:
- a) Lehre vom Messias, Weltgericht,
- b) das Diesseits und seine Zukunft, (לעתיד לבוא), Lohn und Strafe, Auferstehung,
- c) das Jenseits (עולם הבא).

7. Engel- und Dämonenlehre.

8. Superstitiosa und Abergläubisches.

9. Usus, מנהג, von Einzelnen oder von Gesamtheiten, Volkssitte, Herkommen.

B.

10. Halacha:
- a) materielle Halacha, Rechtssätze, Kultusbestimmungen,
- b) Motivierungen von Halachoth — גזרות, תקנות,
- c) Methodologisches,
- d) Boraithoth,
- e) Tosefta und andere Werke, wenn sie als zitiert oder als benutzt gelten können,
- f) Mischnajoth, wenn sie geändert oder eigentümlich erklärt oder antiquiert werden,
- g) welche anderen Talmudtraktate bei dem zu bearbeitenden Traktat bereits vorgelegen oder gar als zitiert und berücksichtigt gelten können.
- h) Generalia.

C.

11. Geschichtliches:

a) Personen, Ereignisse, Daten, Zahlen,

b) Christologisches (besonders zu rubrizieren).

12. Biographisches:

a) Namen von Autoren und Lehrern usw. }

b) ihre Lehrmeinungen und Grundsätze }

c) Bemerkenswertes (Spezifisches eines Lehrers in Wort und Ausdruck, Spezifisches eines Traktates in Wendung und Phrase, Zeitgenossen, Reihenfolge der Tradenten א״ר פלוני (א״ר פלוני, א״ר בשם ר׳),

d) Seltener vorkommende Namen,

e) Akademische Schulen Betreffendes: בית שמאי und בית הלל דבי ר׳ חייא, דבי ר׳ ינאי וכו׳.

13. Archäologisches:

a) Lebensgewohnheiten, Volkssitten, Gemeindeverfassung, Wohltätigkeitsorganisation, Synagogen, Lehrhäuser u. dergl.,

b) Künste, Gewerbe, Handel und Ackerbau, Schreibekunst und Werkzeuge u. dergl.,

c) Münzen, Maße, Gewichte, Hausgeräte, Kleidung, Altertümer u. dergl., Genußmittel usw.

14. Geographisches und Topographisches:

a) Palästina,

b) Babylonien,

c) Ausland.

D.

15. Naturwissenschaftliches:

a) Anthropologisches,

b) Zoologisches,

c) Botanisches,

d) Mineralogisches (Edelsteine),

e) Kalender und Astronomisches,

f) Physikalisches und Kosmisches [1]),

g) Mathematisches und Zahlenlehre,

h) Ärztliches, Medizinisches,

i) Generalia.

---

[1]) Soll »Kosmologisches« heißen. Bl.

E.

16. Literarisches:

a) Namen und Bezeichnungen von wissenschaftlichen Werken und Lehrformen,
b) Poetisches, Witziges, Symbolisches u. dergl.
c) Legenden und Mythen,
d) Fabeln und Parabeln,
e) Parömien und Sprichwörter,
f) Kernsprüche, Dikta von Einzelnen oder vom Volksmund, כדאמרי אינשי.

17. Sprachliches, Linguistisches:

a) Hebräisch, Chaldäisch (etymologische, lexikalische und grammatische Besonderheiten),
b) Griechisch — Römisch,
c) Persisch etc.,
d) Generalia.

18. Worin Nichtjuden von Juden unterschieden werden, in Beurteilung und Behandlung, wie überhaupt alles Nichtjuden Betreffende.

Wo etwas in mehrere Rubriken hineinpaßt, ist es in die dem Sammler geeignet scheinende einzureihen und bei den andern darauf zu verweisen.

Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem.

Von **M. Güdemann.**

Dem Andenken meines hochverehrten Lehrers Prof. Dr. H. Graetz anläßlich der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages (31. Oktober 1817) gewidmet.

Zu den nachstehenden Ausführungen bin ich durch die mir von befreundeter Seite zugegangene Schrift »Die Moral als Schranke des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung« von Dr. Emil Steinbach (Wien 1898)« angeregt worden. Schon der Titel der Schrift und vollends ihr Inhalt erinnerte mich an ein Thema aus den talmudischen Diskussionen über das mosaisch-rabbinische Rechtssystem. Ich kam dadurch auf den Gedanken, die Ausführungen der erwähnten Schrift mit den bezüglichen Angaben des Talmuds über das mosaisch-talmudische Rechtssystem zn vergleichen. Ich muß jedoch folgende orientierende Bemerkung vorausschicken. Der gesamte Lehrinhalt des Judentums, also auch das von ihm ausgebildete Rechtssystem, geht auf die Thora zurück, ist demnach Religion oder besitzt religiösen Charakter. Dieser ist aber nur esoterischer Natur und bleibt bei dem Vergleiche außer Betracht. Ich glaube mich deshalb keiner Verschiebung, geschweige einer Fälschung des Sachverhaltes schuldig zu machen, wenn ich an dem Lehrinhalt des Judentums, soweit er hier zur Sprache kommt, zwischen Recht und Moral, oder Rechtsgesetzen und Sittengesetzen unterscheide und die Religion aus dem Spiel lasse. Die Rechtfertigung meines Verfahrens wird sich aus der Darstellung ergeben. Und damit wende ich mich dieser selbst zu.

I.

Im Talmud wie in der zu ihm gehörigen Literatur, das ist in dem auf der Thora beruhenden und ihre genuine Entwicklung umfassenden rabbinischen Schrifttum wird der Grundsatz aufgestellt, daß man beim Rechtserwerb und bei der Rechtsausübung — ich habe diese Ausdrücke aus der Steinbachschen Schrift herübergenommen, sie verstehen sich aber von selbst — sich nicht an die »Rechts- oder Gesetzesnorm«[1]), sondern an das, was »einwärts«[2]) derselben liegt, halten solle. Diesem Grundsatz, für den die Formel, nach deren Fassung zu urteilen, schon sehr früh geprägt zu sein scheint, liegt offenbar die Unterscheidung zwischen Recht und Moral, oder Rechtsgesetz und Sittengesetz, aber auch deren bewußter Zusammenhang zu Grunde und er will besagen, daß das Gesetz in seiner Geltung durch die »einwärts« davon liegende Verpflichtung d. i. die Moral begrenzt oder beschränkt werde. Dieser Grundsatz stellt also genau wie es die Steinbachsche Schrift tut, nur in einer der sinnlichen Anschauung entlehnten Ausdrucksweise, die Moral als Schranke des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung auf. Es entsteht nun die Frage: wie sind die Rabbinen zur Aufstellung dieser Maxime gekommen? Ich schicke der Beantwortung dieser Frage eine Bemerkung Ungers voraus, die Steinbach S. 21 zitiert, daß »der Fortschritt in der Erhebung des Sittengesetzes zum Rechtsgetze in der Umkleidung der Forderungen der Sitlichkeit mit einem Rechtsschutze besteht«. Mit diesem »Fortschritt« hat jedoch bereits die Thora den Anfang gemacht, oder sie hat die Anregung dazu gegeben, die Rabbinen aber haben das Verdienst, die Formel dafür geprägt zu haben um der Anregung der Thora zu weiterer Wirsamkeit, d. h. dem Sittengesetz zur Erhebung zum Rechtsgesetze, zu verhelfen. Ich will an einem Beispiele versuchen, den Weg zu skizzieren, den die rabbinische Rechtsforschung zu diesem Zwecke eingeschlagen hat. Im 3. B. Mos. 19, 14 heißt es: »Dem Blinden sollst du

[1]) שורת הדין.
[2]) לפנים משורת הדין

keinen Anstoß vorlegen, und du sollst dich fürchten vor deinem Gotte, ich der Ewige«. Es kann nun keine Frage sein, daß hier ein gesetzliches Verbot vorliegt, dessen Übertretung auch gegenüber einem Sehenden durch die irdische Gerichtsbarkeit zu ahnden ist. Die Thora hat nur wie in dem ähnlichen Verbot 5. B. Mos. 27, 18 den Blinden in den Vordergrund gestellt, um dadurch das Verwerfliche und Sträfliche der Tat, sie mag gegen wen immer begangen sein, mehr hervorzuheben. Aber ein anderer Punkt ist auffallend, nämlich die im Nachsatze befindliche Hinweisung auf das göttliche Strafgericht, die sonst bei strafgesetzlichen Bestimmungen nicht üblich ist. Dieser Umstand hat die Rabbinen auf die Mutmaßung geführt, daß in diesem Verbot noch ein anderes, gleichsam implicite vorhandenes, oder, um in ihrem Sprachgebrauch zu reden, »einwärts« liegendes, d. h. moralisches, der irdischen Gerichtsbarkeit nicht zugängliches Verbot mit ausgesprochen ist. Seiner Übertretung macht sich beispielsweise derjenige schuldig, der dem Besitzer eines Feldes den Rat erteilt, dasselbe zu verkaufen, der aber dabei von der hinterlistgen Absicht geleitet wird, es nachher selbst an sich zu bringen, oder der einen anderen derartigen wissentlich verderblichen Rat erteilt. Der so Beratene ist hier gleichsam der Blinde, dem der hinterlistige Ratgeber einen Anstoß vorlegt, dieser aber kann von einem irdischen Richter nicht verfolgt werden, da er mit erheuchelter Unschuld die beste Absicht vorgeben wird und des Gegenteils nicht überwiesen werden kann. Die Rabbinen nennen diesen Rechtsfall eine »Herzenssache«[1]), womit sie sagen wollen, daß einen solchen Fall nur Gott, der ins Herz sieht, feststellen und ahnden kann. Wegen einer solchen außerhalb aller irdischen Gerichtsbarkeit liegenden Irreführung und Schädigung eines Blinden ist dem strafgesetzlichen Verbot die Hinweisung auf den göttlichen Strafrichter angeschlossen[2]). Es handelt sich hier um ein Problem, das uns einen lehrreichen Blick in den Geist und die Methode rabbinischer Rechtsforschung tun läßt, und ich meine,

[1]) דבר המסור ללב. [2]) Sifra z. St.; Kiddusch. 32. b.

daß es nur dem feinsten und ausgebildetsten Rechtsgefühl möglich war, sich mit einem solchen außerhalb der menschlichen Rechtssphäre liegenden Problem zu beschäftigen, um damit darzutun, daß selbst ein solches des Rechtsschutzes, freilich nur von Seiten des allerhöchsten Richters nicht entbehre. Um wieviel mehr mußte der irdische Richter seinen Rechtsschutz auf jede sittliche, wenn auch »einwärts« des Gesetzes liegende Forderung ausdehnen und dadurch die Erhebung des Sittengesetzes vorbereiten oder selbst durchführen. Daß die Rabbinen diesen Grundsatz als bereits der Thora immanent erachten, wird durch die Tatsache bewiesen, daß sie ihn daraus ableiten. Dies ist zwar die allgemeine Regel rabbinischer Forschung; hier ist jedoch zu beachten, daß es sich um eine ausgeprägte Formel handelt, die nicht hätte entstehen und Wurzel fassen können, wenn dabei nicht eine althergebrachte Tradition behilflich gewesen wäre. Schon in einem der ältesten Midraschim, der Mechilta, wird die Stelle 2. B. Mos. 18, 20 (merkwürdigerweise handelt es sich hier nicht um ein Gotteswort, sondern um einen, von einem Heiden, Jithro, seinem Schwiegersohne Moses erteilten Rat) »Mache ihnen kund . . . . die Tat, die sie tun sollen« folgendermaßen erklärt: »Die Tat — damit ist die Gesetzesnorm[1]) gemeint, die sie tun sollen — darunter ist die »einwärts« davon liegende[2]), also moralische, sittliche Verpflichtung zu verstehen.« Man muß die uns zuweilen fremdartig anmutende rabbinische Interpretationsweise — auch die Etymologie Philo's und selbt Platos erscheint uns so — in Betracht ziehen, um die Auslegung mit dem Text zu vereinbaren. Wahrscheinlich hat der Autor sagen wollen, daß der Text zwar das Gesetz, indem er dieses schlechthin die »Tat« nennt, als das absolute Geltende bezeichnet, zugleich aber andeutet, daß die Handlungsweise, das Tun der Menschen durch das »einwärts« davon liegende, wenn auch noch nicht mit Rechtsautorität bekleidete Sittengesetz bestimmt werden muß. Wie dem auch sein mag, so beweist jedenfalls die Fundamentierung dieses Grund-

---

[1]) שורת הדין [2]) לפנים משורת הדין

satzes durch die Thora den starken Einfluß, den derselbe auf die Entwicklung des jüdischen Rechtslebens ausgeübt hat. In noch höherem Grade bestätigen dies die ausdrücklich von dieser Formel handelnden talmudischen Angaben, die ich nunmehr mitteilen will, damit man einen Begriff von ihrer Tragweite und ihrem Geltungsbereich erhalte. So wird Berach. 7 a gesagt, daß Gott selbst bete, und zwar lautet sein Gebet: »Möge es mir gefallen, daß mein Erbarmen meinen Zorn unterdrücke, und daß ich beim Gericht über meine Kinder in das »einwärts des Gesetzes« liegende Verfahren für sie eintrete«[1]). Sieht man von der mystisch-anthropopathischen Einkleidung des Ausspruches ab, so wird man die Meinung des Autors dahin zu verstehen haben, daß selbst Gott, obwohl er genau wisse, was Rechtens ist, dennoch in dessen Ausübung an der »einwärts« gelegenen Schranke Halt mache und sich in diesem Verfahren durch ein Selbstgespräch bestärke. Dies zur Nachahmung für den Menschen! Inwiefern der Grundsatz der moralischen Rechtsbeschränkung die Handlungsweise des Menschen bestimmen solle, wird durch vereinzelte Züge aus dem Leben hervorragender Lehrer exemplifiziert. Rab. Papa machte einen Feldkauf, den der Verkäufer in der Meinung, er werde des Erlöses bedürfen, abgeschlossen hatte, rückgängig, nachdem sich die Meinung des Verkäufers als irrig herausgestellt hatte. Der genannte Lehrer war zu dem Verzicht gesetzlich nicht verpflichtet, aber er hielt sich an die moralische Schranke oder an die genugsam erwähnte Maxime, mit deren wörtlicher Anführung ich von nun an den Leser und mich nicht mehr bemühen will (Ketubb. 97a.) Von dem Vater des Samuel wird (Bab. mez. 24 b) berichtet, daß er in der Wüste verlaufene Esel, die er gefunden und ein volles Jahr gehalten und verpflegt hatte, den sich jetzt meldenden nachweislichen Eigentümern zurückgab. Er war dazu nicht durch das Gesetz verpflichtet, denn nach Ablauf der erwähnten Frist hatten die Eigentümer nur den Geldeswert der Esel gesetzlich zu fordern, aber der Genannte handelte nach der mehrerwähnten Maxime.

---

[1]) ואכוף להם לפנים משורת הדין וכו׳

Ebenso verfuhr R. Chija, dem eine Frau einen Dinar mit der Frage vorwies, ob sie ihn für gültig annehmen könne. R. Chija bejahte die Frage, als aber die Frau mit der Klage zurückkam, daß man den Dinar nicht annehmen wolle, da er falsch sei, hieß er ihr einen gültigen Dinar einhändigen, wozu ihn jedoch nur jene Maxime bestimmte, da er gesetzlich nicht dazu verpflichtet war (B. kam. 99b). Nicht ohne Humor ist folgender Fall. R. Ismaël, der Sohn des R. Jose, traf auf seinem Wege einen Mann, der gerade eine Tracht Holz abgestellt hatte, um auszuruhen. Wie er des R. Ismaël ansichtig wurde, bat er diesen, ihm bei der Wiederaufnahme der Last behilflich zu sein, wie es die Thora vorschreibt. R. Ismaël, dem doch eine derartige öffentliche Verrichtung unbequem war, fragte den Mann, was die Tracht Holz koste. Einen halben Gulden, war die Antwort. R. Ismaël zahlte den Betrag, erklärte aber zugleich, um sich die Sache vom Halse zu schaffen, die Tracht für herrenlos. Kaum hatte der Träger diese Erklärung vernommen, so bemächtigte er sich der Tracht Holz und lud R. Ismaël abermals ein, ihm beim Aufladen der Last behülflich zu sein. Zum zweiten Male zahlte R. Ismaël den Preis für das Holz, fügte aber dies Mal der Herrenloserklärung des Holzes hinzu, daß sie für den Träger, der sich schon wieder darüber hermachen wollte, nicht gelte. Hier unterbricht nun der Talmud die Diskussion mit der Frage, weshalb denn R. Ismaël nicht von dem Gesetz Gebrauch gemacht habe, das ihn als angesehenen Gelehrten von einer, mit seinem Stande unverträglichen, öffentlichen körperlichen Arbeitsleistung entband, worauf die Antwort erfolgt, daß er sich an die mehrerwähnte, das Gesetz einschränkende, moralische Maxime gehalten habe (B. mez. 30 b). Wie hoch diese angeschlagen wurde, geht aus der Bemerkung des Talmuds hervor, daß Jerusalem deshalb zerstört worden sei, weil die dortigen Gerichte ihre Entscheidung nach dem »Gesetz der Thora« [1]) getroffen,

---

[1]) דין תורה Es handelt sich um den דין. Das Wort תורה ist eine gewohnheitsmäßige Hinzutügung, da das לפנים וכו' auch auf der Thora beruht.

nicht aber ›einwärts von der Gesetzeslinie‹[1]) entschieden hätten. Diese Mitteilungen genügen wohl, zu zeigen, daß die Rabbinen als Rechtslehrer bereits auf dem Punkte waren, die moralische Einschränkung des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung gesetzlich durchzuführen. Schon daß der Zwiespalt zwischen dem Gesetz und der einwärts davon liegenden Moral erkannt und gefühlt wurde, mußte dazu drängen, ihn auszugleichen, was nur durch die Erhebung des Sittengesetzes zum Rechtsgesetze bewirkt werden konnte. Wenn ein derartiger Versuch in den mitgeteilten Fällen auch nur von Einzelnen und freiwillig durchgeführt wurde, so werden wir weiterhin einen Fall aus der Gerichtspraxis kennen lernen, in dem der Zwiespalt zwischen Recht und Moral gesetzlich behoben ist. Zuvor möchte ich auf folgendes Ergebnis dieser Untersuchung als gleichsam auf ein Nebenprodukt derselben aufmerksam machen. Der Apostel Paulus hat bekanntlich die jüdische Religion als eine Religion der Gesetzlichkeit stigmatisiert. Diese Beurteilung oder richtiger Verurteilung haben alle christlichen Geschichtschreiber des Judentums unverrückt festgehalten. Nun aber ergibt sich aus unserer bisherigen Untersuchuug, was zu beweisen umsoweniger ihre Absicht war, als sie die Religion ganz außer Beracht gelassen hat, also ganz von selbst die Tatsache, daß die Gesetzlichkeit nicht einmal auf ihrem eigensten Gebiete, in der Rechtspflege, sich uneingeschränkt behaupten konnte. Denn nicht die Einführung des Gesetzes in die Moral, die doch gewiß auch zur Religion gehört, sondern umgekehrt die Einführung der Moral in das Gesetz ist die Absicht der Rabbinen gewesen, deren Ausführung mit der Aufstellung des mehrerwähnten Grundsatzes bewirkt werden sollte. Damit ist die Ansicht des Apostels Paulus wohl hinlänglich ad absurdum geführt. Ich wende mich nunmehr für die Fortsetzung meiner Untersuchung dem Kernpunkt der Steinbachschen Schrift zu.

---

[1]) לפנים משורת הדין Daß hier תורה fehlt, beweist die Richtigkeit der vorhergehenden Anmerkung.

II.

Steinbach geht von der Ungültigkeit des unmoralischen Vertrages (pactum contra bonos mores, pactum turpe) und überhaupt des unmoralischen Rechtsgeschäftes aus und widmet diesem aus dem römischen Recht in alle modernen Gesetzgebungen übergegangenen Rechtsgrundsatz sehr erschöpfende, den eigentlichen Kern seiner Schrift bildende Ausführungen. Schon der Wortlaut weckt die richtige Vermutung, daß der Begriff der »guten Sitten« viel umfassender und vieseitiger ist, als der der Sittlichkeit, wovon bisher die Rede war, und dies ist wohl auch der Grund dafür, daß er, soviel ich sehe, in den Gesetzgebungen nicht definiert ist und wohl auch nicht in den engen Rahmen einer Definition eingespannt werden kann. Er ist Sache des gesunden Menschenverstandes, und seine Anwendung kann deshalb der Machtvollkommenheit und dem Ermessen des Richters anheimgegeben werden. Es kann nun keine Frage sein, daß auch dieser Begriff in dem mehrerwähnten Grundsatz des mosaïsch-rabbinischen Rechtssystems enthalten ist, denn dieser ist gerade so umfassend und vielseitig wie jener Begriff. Ich bin sogar der Meinung, daß der Einfluß auf die Verfeinerung der menschlichen Sitten, den die Thora unmittelbar oder mittelbar ausgeübt hat, dazu beigetragen hat, dem Moment der »guten Sitten«, mag der Ausdruck auch aus dem römischen Rechte stammen, zu seiner Anerkennung und seinem Gewichte in der allgemeinen Reshtspflege zu verhelfen. Ich zitiere hier die Bemerkung eines anderen Autors, die Steinbach S. 22 anführt und als »zutreffend« bezeichnet: »Daß überhaupt die Ausübung eines durch Vertrag erworbenen Rechtes eine unmoralische Handlung des Berechtigten sein kann, läßt sich ohne viel Phantasie vorstellen. Man denke nur an die Abforderung des Darlehens von der bedrängten Witwe, oder an die Lohnverkürzung des armen Arbeiters, dem ein Fehler an der Arbeit passiert ist«. Mit dieser Bemerkung stellt uns der Verfasser unversehens auf jüdischen Rechtsboden, obwohl er selbst ohne Zweifel keine Ahnung davon hat, daß er sich darauf befinde.

Der Fall der Witwe findet sich im 5. B. Mos. 24, 17., der Verfasser spricht aber nur von der bedrängten Witwe, die Thora dagegen verbietet schlechthin die Pfändung der »Witwe«, weshalb die Rabbinen es »unmoralisch« und für ungesetzlich erklärten, selbst die reiche Witwe wegen eines Darlehens zu pfänden (B. mez. 115 a.). Es mag noch darauf hingewiesen werden, daß die Thora bei der Witwe und Waise gleichsam ein besonderes Recht statuiert, vor dessen »Beugung« sie eindringlichst warnt (5. B. Mos. 10, 18. 27, 19). Was aber den erwähnten Fall des »armen Arbeiters« betrifft, so kommt er fast buchstäblich so im Talmud vor und gelangt auch zu gerichtlicher Austragung (B. mez. 83 a). Es ist der Gerichtsfall, dessen Mitteilung ich bereits im ersten Abschnitt dieser Untersuchung verheißen habe. Deshalb und wegen seiner Wichtigkeit für die Rechtsentwicklung in dem mosaisch-rabbinischen Rechtssystem muß ich ihn eingehender behandeln. Es hat damit folgende Bewandtnis. Rabbah bar bar Chana hatte Arbeiter gedungen, damit sie ihm ein Faß Wein von einem Orte nach einem anderen schaffen sollten. Es passierte ihnen aber ein Fehler, wie es in dem obigen Zitat heißt, d. h. sie ließen sich eine Fahrlässigkeit zu Schulden kommen und das Faß zerbrach, so daß sie ersatzpflichtig wurden. Infolgedessen nahm Rabbah ihnen ihre Mäntel weg. Nun verklagten die Arbeiter den Rabbah bei Rab. Dieser gab sein Urteil dahin ab, daß er Rabbah aufforderte: »Gib den Arbeitern ihre Mäntel zurück!« Rabbah warf die Frage auf: »Ist das gesetzlich?« Darauf Rab: Ja, es heißt (Spr. Sal 2, 20): »Damit du gehest auf dem Wege der Guten«. Nun klagten die Arbeiter weiter: »Wir sind arme Leute, haben uns den ganzen Tag bemüht, sind hungrig und haben nichts zu essen!« Darauf ergänzte Rab sein Urteil, indem er Rabbah aufforderte: »Gib den Arbeitern ihren Lohn!« Dieser fragte wieder: »Ist das gesetzlich?«, worauf Rab erwiderte: »Ja, es heißt (das.): »Die Pfade der Gerechten sollst du bewahren.« Wie haben wir nun diesen Fall aufzufassen? Hören wir darüber die Meinung des R. Asarjah Figo, der ebenso berühmt als scharfsinniger Talmudforscher wie als feinsinniger Homiletiker ist,

während der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt hat und 1647 in Venedig, wo er Prediger war, gestorben ist. Dieser bemerkt zu dem Falle in seiner Predigtsammlung [1]) — in der damaligen Zeit enthielten die jüdischen Predigten zuweilen die tiefgründigsten talmudisch-juristischen Abhandlungen —, daß hier ein förmliches Gerichtsverfahren mit gesetzmäßiger Entscheidung vorliege. Wäre dies nicht der Fall, so hätte Rab auf die Frage Rabbah's: »Ist das gesetzlich?« nicht Ja sagen dürfen, sondern Nein antworten müssen. Daß aber Rab sich auf das angeführte Schriftwort berufe, könne nur den Sinn haben, daß nach seinem Ermessen für den Angeklagten in Anbetracht seines Bildungsstandpunktes und seiner Stellung den armen Arbeitern gegenüber die Hinweisung auf das Beispiel der Guten und Gerechten nicht die irrelevante Bedeutung einer Ermahnung, sondern die einer gesetzlichen Verpflichtung besitze. Heißt dies nun nicht dem Begriff der »guten Sitten« denselben Einfluß auf die Rechtspflege einräumen, den ihm die modernen Gesetzgebungen beimessen? Oder sind es nicht die »guten Sitten«, die den »Weg der Guten und Gerechten« — abgesehen von der Sittlichkeit — kennzeichnen? Ein anderes Wort für dieselbe Sache. Es ist allerdings auffallend und bildet einen Gegenstand der Erörterung bei den Kommentatoren, daß Rab seine Entscheidung nicht mit der Berufung auf den mehrerwähnten Grundsatz von der einwärts des Gesetzes liegenden Verpflichtung motiviert. Nach Raschi tut dies Rab auch, nur mit anderen Worten, nämlich mit dem Zitat aus den Sprüchen. Es kommt ja auch auf eines heraus. Immerhin drängt sich die Frage auf: Warum bedient sich Rab nicht der alten, bekannten, aus der Thora abgeleiteten Formel? Vielleicht liegt hier ein Fortschritt vor, nämlich eine so zu sagen unbewußte Annäherung an den Begriff der »guten Sitte«, die allerdings in dem Zitat aus den Sprüchen ohne Schwierigkeit sich darbietet, während dies bei der allgemein gehaltenen Formel nicht der Fall

---

[1]) בינה לעתים Nr. 10. Hierauf hat mich mein Kollege, Herr Rabbiner Mayersohn, aufmerksam gemacht.

ist. Ich lasse diesen Punkt auf sich beruhen und will hier, um eine weitere Berührung der modernen Gesetzgebung mit dem mosaisch-rabbinischen Rechtssystem nachzuweisen, den von Steinbach S. 37 zitierten Paragraphen der deutschen Zivilprozeßordnung anführen, welcher lautet: »Gegenstände, welche zum gewöhnlichen Hausrate gehören und im Haushalte des Schuldners gebraucht werden, sollen nicht gepfändet werden, wenn ohne Weiteres ersichtlich ist, daß durch deren Verwertung nur ein Erlös erzielt werden würde, welcher zu dem Werte außer allem Verhältnisse steht«. Nun findet sich bereits in der Thora (5. B. Mos. 24, 6) das Verbot, bei dem Schuldner eine gerichtliche Pfändung der beiden Mühlsteine vornehmen zu lassen, der Talmud aber (B. mez. 115 a) dehnt dieses Verbot sinngemäß auf alle zur Bereitung des Lebensunterhaltes erforderlichen Gegenstände aus, wobei sogar der größere oder geringere Betrag des Erlöses ganz aus dem Spiele bleibt. Es kommt mir aber nicht sowohl auf die Übereinstimmung der gesetzlichen Verordnungen, die sich aus der Gleichartigkeit der Verhältnisse erklärt, als vielmehr auf die Übereinstimmung der Motive an, die diesen Verordnungen zu Grunde liegen. Die Begründung des zitierten Paragraphen der deutschen Zivilprozeßordnung weist darauf hin, daß das »Vollstreckungsverfahren nur eine zwecklose Verschleuderung der Gegenstände zur Folge hat, durch welche die Lage des Gläubigers nur wenig gebessert, die Lage des Schuldners aber schwer geschädigt wird«. Daß nun diese wirtschaftliche Rücksicht auch in der Thora, wie im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem maßgebend ist, kann keine Frage sein. Das Volkwirtschaftssystem der Thora ist mehr darauf angelegt, den im Falle begriffenen Schuldner vor dem völligen Sturze zu bewahren, als dem bereits am Boden liegenden aufzuhelfen. Der Talmud, der sich dieses System natürlich zu eigen gemacht hat, begründet es mit folgendem Gleichnis: »Den beladenen Esel, der ins Wanken gerät, kann eine einzige Person aufrichten, dem gefallenen werden nicht fünf auf die Beine helfen« (Sifra zu 3. B. Mos. 25, 35). Wenn ich nun alle bisher aus dem Talmud herangezogenen Fälle, in denen der Grundsatz von der

einwärts des Gesetzes gelegenen Verpflichtung als maßgebend bezeichnet wurde, abschließend zusammenfasse, so werde ich wohl nicht auf Widerstand stoßen mit der Behauptung, daß in allen diesen Fällen ohne Weiteres statt des erwähnten Grundsatzes die »guten Sitten« eingesetzt werden können. Es waren die »guten Sitten«, die Rab Papa bestimmten, den Feldkauf rückgängig zu machen, die den Vater des R. Samuel veranlaßten, die gefundenen Esel zurückzugeben, die R. Chija bewogen, den schlechten Dinar mit einem guten zu vertauschen, und ebenso den R. Ismaël, sich von der Hilfeleistung nicht durch das Gesetz entbinden zu lassen. Bezüglich des letzterwähnten Falles, der Entscheidung Rab's, ist dies schon gesagt worden. Schon daß diese gegenseitige Stellvertretung der beiden Motive glatt und ohne Schwierigkeit vorgenommen werden kann, beweist, daß sie sich bloß im Ausdruck, nicht dem Sinne nach, von einander unterscheiden. Ich folge nun Steinbach in seiner ferneren Behandlung der Tragweite der »guten Sitten«, wonach es diesen »widersprechend erachtet wird, wenn jemand, der nach seinem Stande die ihm obliegende Tätigkeit in berufsmäßiger Weise auszuüben hat, seinem Erwerbsbetriebe einen zu weiten Spielraum gewährt«. (S. 62) Demgemäß sollen »Beamte, Offiziere, öffentliche Lehrer nach heutiger Rechtsanschauung für ihre berufliche Tätigkeit, außer der ihnen gebührenden standesgemäßen Sustentation, kein Entgelt erhalten, also namentlich von den Privatpersonen, mit welchen sie durch ihre amtliche Tätigkeit in Berührung kommen, kein Entgelt annehmen und selbstverständlich noch viel weniger ein solches fordern«. (S. 63). Steinbach hatte schon vorher (S. 55 ff.) in einer bis auf Sokrates, Plato, Aristoteles zurückgehenden Ausführung davon gehandelt, daß im Altertum die Annahme von Bezahlung für die Lehre der sog. »freien Wissenschaften« für unehrenhaft, ja »schändlich« angesehen wurde. In dieser Hinsicht nahm das mosaisch-rabbinische Rechtssystem denselben Standpunkt ein. Freilich handelt es sich hier bloß um die religiöse Wissenschaft oder die Wissenschaft der Religion, der Thora, aber dies begründet keinen erheblichen

Unterschied, denn einerseits schloß diese Wissenschaft im Mittelalter auch die Studia liberalia ein, und andererseits war in christlichen Kreisen alle Wissenschaft religiös oder kirchlich gerichtet. Demgemäß durfte der Beruf des Rabbiners keinen Erwerbszweig bilden, jedwede Besoldung oder Annahme von Bezahlung für den höheren Unterricht in der Thora war ein Verstoß gegen die talmudische Feststellung: »Gott sagt: »Wie ich umsonst gelehrt habe, so müßt auch ihr umsonst lehren« (Nedarim 37 a). Man kann auch hier, wie jeder zugeben wird, für die Worte des Talmuds die »guten Sitten« einsetzen, aber die Talmudworte als solche bestärkten natürlich diese Anschauung und belebten den Eifer derjenigen, die wie Maimonides u. A. der einreißenden Besoldung oder Sustentation der Rabbiner sich entgegenstemmten. Es hat lange gedauert, bis die Besoldung der Rabbiner zu allgemeiner Annahme gelangte, worüber ausführlicher zu handeln, hier kein Anlaß vorliegt. Etwas anders stellt sich für Angehörige dieses Berufes das Verhältnis bezüglich der Annahme von Entgelt, namentlich von Privatpersonen, die nach heutiger Rechtsanschauung, wie oben erwähnt, gewissen Berufskreisen, aus denen ich die »öffentlichen Lehrer« wegen ihrer mit der rabbinischen verwandten Tätigkeit hervorhebe, verboten ist. Im Talmud (Ketubb. 105 b) heißt es: »Wer einem Thoragelehrten ein Geschenk bringt, dem wird es angerechnet wie die Darbringung der Erstlingsfrüchte (5. B. Mos. 26, 1 ff.).« Die Berechtigung dieses Ausspruchs wird nach rabbinischer Methode mit der Berufung auf einen biblischen Vorgang motiviert: Es wird nämlich II. Kön. 4 Ende erzählt, daß dem Propheten Elischa Erstlingsbrote zum Geschenk gemacht wurden. Handelt es sich auch in Wahrheit nicht um ein persönliches Geschenk, sondern um eine Spende zur Verteilung an Hungrige, so scheint es doch Sitte gewesen zu sein, die Propheten zu beschenken. Saul sagt vor seinem Besuche bei Samuel: »Ein Geschenk ist auch nicht da, dem Manne Gottes zu bringen« (I. Sam. 9, 7). Diese alte Sitte wurde dann auf die Thoragelehrten und die Rabbiner übertragen und erregte zu keiner Zeit Anstoß, wie die Besoldung, hauptsächlich wohl deshalb, weil bei der

Gleichstellung des Thoragelehrten mit dem Propheten der Geber in der, wie es üblich gewesen zu sein scheint, persönlichen Übergabe des Geschenkes eine religiöse Befriedigung fand, und eine Ablehnung beschämend gewesen wäre. Die Annahme des Geschenkes seitens der Thoragelehrten gewinnt also ein anderes Ansehen, als die Annahme von Entgelt, namentlich von Privatpersonen, seitens des öftentlichen Lehrers, die unserer heutigen Rechtsanschauung widerspricht. Es gab indessen auch Thoragelehrte, die grundsätzlich keine »Geschenke« annahmen, und es wird von einem solchen erzählt (Megilla 28a), daß er selbst ein Geschenk des Fürstenhauses zurückwies und ihm sagen ließ: »Wollt ihr nicht, daß ich leben bleibe?« Es heißt nämlich Spr. Sal. 15, 27: »Wer Geschenke haßt, bleibt leben.« Damit gehe ich zu der Frage über, wie es sich mit dem Honorar für dem Einzelnen auf dessen Wunsch verrichtete Funktionen verhalte, auf welches sogar der Rabbiner in den meisten Fällen in seinem Anstellungsdekrete angewiesen wird. In diesem Punkte dürfte der von Steinbach (S. 56, 60) zitierte Ausspruch Ulpian's der Anschauung des mosaisch-rabbinischen Rechtssystems vollkommen entsprechen: Quaedam enim res, tametsi honeste accipiantur, inhoneste tamen petuntur. Es verträgt sich zwar mit der Ehrbarkeit, gewisse Dinge anzunehmen, nicht aber, sie zu fordern«. Damit beende ich diesen Teil meiner Untersuchung und wende mich einem mehr literaturgeschichtlichen Gegenstande zu, an dem sich jedoch die Einschränkung des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung durch die Moral oder die »guten Sitten« weiter entwickeln läßt, dessen Betrachtung überdies vom Standpunkt des Judentums mehrfaches Interesse darbietet. »Es handelt sich« — wie Steinbach (S. 78) sagt — »um das berühmte juristische Problem in Shakespeares« Kaufmann von Venedig«.

III.

Steinbach (S. 78 ff.) führt die verschiedenen Meinungen Jherings und Kohlers über dieses Problem an, von denen der erstere sagt, »daß das Recht Shylocks durch schnöden Witz ver-

eitelt, daß er um sein Recht betrogen werde, daß es ein elender Winkelzug, ein kläglicher Rabulistenkniff sei, dem Manne, dem bereits das Recht zugesprochen sei, vom lebenden Körper ein Pfund Fleisch auszuschneiden, das damit notwendig verbundene Vergießen des Blutes zu versagen, oder ihm zu verbieten, auch weniger als ein Pfund zu nehmen«. Über Kohlers Ansicht sagt Steinbach (das.) Folgendes: »Er gibt zwar zu, daß die Begründuug des von Portia gesprochenen Urteils einer Prüfung vom juristischen Standpunkte nicht Stand halte, »denn es ist ein unverbrüchlicher Rechtsgrundsatz, daß, wer dem Anderen ein Recht zu etwas gewährt, ihm damit auch das Recht zu allem dem gewährt, was unumgänglich nötig ist, um dieses Etwas zu realisieren,« aber er meint, daß wenn uns unser innerstes Gefühl lehre, daß die getroffene Entscheidung nichtsdestoweniger richtig ist, so müsse bei der Jheringschen Betrachtung ein Punkt außer Ansatz geblieben, ein rechtlicher Faktor übersehen worden sein und das sei wirklich der Fall. »Der übersehene Faktor ist das Rechtsbewußtsein des Richters, der im Richter lebende Rechtsinstinkt, der sich noch nicht zur vollständig klaren Erkenntnis hinaufgearbeitet hat und sich daher hinter den Scheingründen des weisen Daniel verbirgt. Die Rechtsentwicklung zur Zeit des Kaufmanns von Venedig ist nämlich bereits in das Stadium eingerückt, in welchem der Shylocksche Schein nicht mehr bloß der Moral und dem Anstandsgefühle, sondern dem Rechtssinn und dem Gerechtigkeitsgefühle widerspricht, das Fleischpfand gilt bereits dem richterlichen Rechtsgefühl als etwas rohes, als etwas außerhalb des gesitteten Rechtes stehendes, das mithin nicht mehr als Rechtens erkannt werden kann« . . . . »So gelangt Kohler zu folgenden Schlußsätzen: »Dieses das ganze Herz durchglühende Rechtsbewußtsein ist es, welches die Entscheidung des weisen Daniel lenkt. Seine Zeit ist bereits zu dem instinktiven Bewußtsein gelangt, daß einem derartigen Schuldschein keine Folge gegeben werden darf, aber es ist ihr noch nicht gelungen, für dieses Bewußtsein den entsprechenden gedankenmäßigen Ausdruck zu finden; es ist eine mächtige Gefühlswallung, welche aber noch nicht in ihre Gedankenelemente zerlegt und

auf die entsprechenden diskursiven Sätze zurückgeführt werden kann . . . . Jetzt ist es klar, warum der weise Daniel sein Urteil so schlecht motiviert, es ist ein gutes Urteil, aber mit schlechten Entscheidungsgründen, aber immer noch besser, als ein schlechtes Urteil mit guten Entscheidungsgründen.« Steinbach seinerseits meint (S. 81), daß sich beide Ansichten vereinigen lassen. »Einerseits gibt ja Kohler ausdrücklich zu, daß die von Jhering in erster Linie angegriffene Motivierung des Urteils der Portia unhaltbar ist. Und andererseits bemerkt Jhering, daß wenn der Jurist dieses Urteil einer Kritik unterziehen wolle, er nicht anders sagen könne als: Der Schein war an sich nichtig, da er etwas Unsittliches enthielt; der Richter hätte denselben also von vornherein aus diesem Grunde zurückweisen müssen.«

Ich habe mich zu diesem lang geratenen Auszug entschlossen, weil es mir nötig schien, den Fall Shylock durch die Ausführungen bedeutender Juristen zu beleuchten, bevor ich ihn in das Licht des mosaisch-rabbinischen Rechtssystems zu rücken versuche. Dabei werden die Kohlerschen Ausführungen über den Gang der Rechtsentwicklung gute Dienste leisten. Zwar halte ich, so richtig sie an sich sind, ihre Anwendung auf das Urteil der Portia, das sie veranlaßt hat, für durchaus unrichtig. Ich habe nämlich den »weisen Daniel« stark in Verdacht, daß sich nicht, wie Kohler sagt, »der im Richter lebende Rechtsinstinkt, der sich noch nicht zur vollständig klaren Erkenntnis hinaufgearbeitet hat, hinter seinen Scheingründen verbirgt«, sondern daß er sich einfach und in ganz unverhohlener Weise über Shylock lustig macht. Deswegen macht Shakespeare denselben aus freien Stücken oder, einem Vordermann folgend, zum Juden, als welcher diese Figur in den frühesten Quellen wie in den Gesta Romanorum noch nicht erscheint. Mit dieser Umwandlung offenbart uns Skakespeare erst seine wahre Absicht. Der blutgierige wucherische Jude sollte verhöhnt werden, er sollte zu dem Schaden auch den Spott in den Kauf nehmen. Das hat auch Jhering übersehen, der die Sache mit viel zu großem Ernst behandelt, den sie garnicht verdient, weil er in ihr nicht vorhanden ist. Denn man muß sich doch wirklich zwingen, um

beim Anblick des Stückes es glaubhaft zu finden, daß jemals, in den entlegensten Zeiten, ich will nicht sagen ein Jude, sondern überhaupt ein Mensch so borniert war, mit diesem Papier in der Hand pathetisch auszurufen: »I stay here on my bond«. Es ist schwer, sich bei diesem Ausruf das Lachen zu verhalten. Man kann sich in die Zeit der Menschenopfer hineindenken, aber nicht sich vorstellen, daß zu irgend einer Zeit irgend ein Gericht die Ausschneidung eines Pfundes Fleisch aus dem Leibe eines lebenden Menschen ernst genommen hätte, und zwar weil der Vorgang, wie auch Kohler zugesteht, so roh, ich füge aber hinzu so ekelhaft und abstoßend ist, daß er deshalb undenkbar ist. Die ganze Geschichte war ohne Zweifel von Haus aus die Erfindung eines Spaßvogels, die Eingebung eines Lustigmachers, eine Spottgeschichte, wie dergleichen zahlreiche durch die Literaturen aller Völker laufen. Es kommt bei diesen Geschichten garnicht darauf an, ob die geschilderten Zustände und Vorgänge möglich, oder ob, wie hier, die Gründe stichhaltig oder Scheingründe sind, denn der eigentliche Zweck solcher Geschichten war, die Leute zum Lachen, oder zum Auslachen desjenigen zu bewegen, auf den sie gemünzt waren. Eine solche Spottgeschichte fand Shakespeare vor, und es handelte sich für ihn darum, da sie vielleicht schon abgeblaßt war, sie aufzufrischen, um sie als wirklichen Vorgang auf die Bühne zu bringen. Dazu war aber nichts geeigneter, als der Jude. Ich sage der Jude, denn der Typus war das Wirksame. Ich kann deshalb die Scheingründe des »weisen Daniel« nicht so auffassen, wie es Kohler tut, als ob sich ein geheimnisvolles Stadium der Rechtsentwicklung dahinter verbergen würde. Die Scheingründe sind wohlerwogene Absicht, denn als bloße und ersichtliche Scheingründe mußten sie die Verspottung des Juden umso wirksamer machen, da der Jude auch ohne ernsten Grund — oder gab es einen? — die beliebteste Spottfigur und der Gegenstand der Verachtung Aller war[1]). Doch bleiben wir bei dem Problem,

[1]) Ich will nicht unterlassen, hier anzumerken, daß Graetz, dessen Andenken diese Arbeit gewidmet ist, selbst eine Abhandlung über Shylock veröffentlicht hat, zwar nicht über das juristische

wie es nun einmal im »Kaufmann von Venedig« vorliegt. Wenn ich nun, um dieses Problem in das Licht des mosaisch-rabbinischen Rechtssystems zu rücken, die, wie wir weiter sehen werden, nicht ganz aus der Luft gegriffene Hypothese aufstelle, daß statt des »weisen Daniel« der wirkliche, oder sagen wir meinetwegen Rab, den wir schon als Richter kennen gelernt haben, in Venedig zu Gericht gesessen hätte (denn innerhalb des Judentums selbst konnte, wie ich wohl nicht weiter auszuführen brauche, ein solches Problem überhaupt nicht auftauchen), — welches Urteil hätte er fällen und wie es begründen können? Er hätte zu Shylock gesagt: »Der Schein ist ungültig«, und wenn Shylock gefragt hätte: »Ist das gesetzlich?«, würde er geantwortet haben: »Ja, es heißt: Damit du gehst auf dem Wege der Guten u. s. w.«, demnach ist der Schein (talmudisch ausgedrückt) nichts weiter als »ein bloßer Scherben«. Hätte aber damit der hypothetische jüdische Richter nicht eben das ausgesprochen, was nach Jhering »der Jurist« sagen muß: »Der Schein war an sich nichtig, da er etwas Unsittliches enthielt», oder hätte er damit nicht den von Kohler so treffend skizzierten Weg der Rechtsentwicklung, und zwar das Stadium zur Anschauung gebracht, »in welchem der Shylock'sche Schein nicht mehr bloß der Moral und dem Anstandsgefühle, sondern dem Rechtssinn nnd dem Gerechtigkeitsgefühle widerspricht«, nur daß dieses Stadium nicht erst zur Zeit des »Kaufmanns von Venedig«, sondern bereits zur Zeit Rab's, der im 3. Jh. unserer Zeitrechnung lebte, erreicht war. Ich muß jedoch mit einigen Worten auf den von Steinbach (S. 84) hervorgehobenen

---

Problem, aber über die literarische Figur (Shylock in der Sage, im Drama und in der Geschichte, Monatsschrift. Band XXIX, Jahrg. 1880. (S. 337 ff., 385 ff., auch als Sonderdruck erschienen Krotoschin 1880) Aus dieser Abhandlung geht hervor, daß die Geschichte von dem Fleischpfand, und zwar mit Inbegriff der richterlichen Entscheidungsgründe, die bei Shakesprare vorkommen, sich seit den ältesten Zeiten in den verschiedensten Literaturen vorfindet. Damit entfällt für Kohler jede Berechtigung, in den »Scheingründen« der Portia ein bestimmtes Stadium der Rechtsentwicklung zu konstatieren.

scheinbar »unlösbaren« Widerspruch eingehen, daß nämlich in der Kohlerschen Ausführung »einerseits von einer Entwicklung des Rechtsgefühls«, andererseits von den gleichsam in stetiger Entwicklung begriffenen »guten Sitten«, also im Wesen doch von Postulaten die Rede sei, welche . . . . nicht dem Rechtsgebiete angehören«. Steinbach (S. 85) gibt indessen selbst eine Lösung dieses Widerspruchs, »da für die Fortbildung des Rechtes« der ethische Standpunkt, das Seinsollende, entscheidend ist und als die allererste Voraussetzung sich erweist, daß ihr Inhalt vorerst als Teil der sittlichen Ordnung Anerkennung gefunden hat». In dieser Bemerkung spiegelt sich, wie ich glaube, der Geist der Thora in einer Reinheit und Bestimmtheit, die auf keine andere Weise hätte besser ausgedrückt werden können. Die Thora zieht keine scharfe Scheidungslinie zwischen Recht und Moral, weil es ihr vielmehr darum zu tun war, auf die zwischen beiden bestehenden Zusammenhänge und Übergänge hinzuführen, und es ist das Verdienst des mosaisch-rabbinischen Rechtssystems, diese Anleitung verstanden, verfolgt und verwertet zu haben. Ich komme nun auf meine obige Bemerkung zurück, daß die Hypothese, ein jüdischer Richter hätte im »Kaufmann von Venedig« zu Gericht gesessen, nicht ganz aus der Luft gegriffen sei. Mit dieser Bemerkung hat es folgende Bewandtnis. Zur Zeit Shakespeares lebte in Venedig der Thoragelehrte R. Asarjah Figo, dessen ich oben gedacht habe, und es ist nicht unmöglich, daß gerade damals, als jener im »Kaufmann von Venedig« den jüdischen Wucherer an den Pranger stellte, dieser, auch in Venedig, dasselbe tat. Dasselbe tat? Freilich nicht in einem Bühnenstück mit vorgetäuschten Situationen, sondern in greifbarer Wirklichkeit, zudem auch nicht spottweise, sondern in einer Predigt, von der schon oben die Rede war, deren Inhalt, soweit er hier in Betracht kommt, ich nunmehr skizzieren muß. Der Prediger beklagt es tief, daß in der jüdischen Gemeinde zu Venedig die Sünde des Wuchers — natürlich ist im Sinne der Thora jedwede, auch die geringste Verzinsung eines Darlehens als Wucher zu verstehen — sich sehr verbreitet habe und garnicht mehr als Sünde angesehen

werde. Nehmen wir an, sagt der Prediger, daß Juden in nichtjüdischen Fleischbänken einkaufen oder öffentlich Schweinefleisch essen würden, so würde die ganze Gemeinde verlangen, daß man sie steinige, und doch handelt es sich in diesem Falle nur um die persönliche Übertretung eines einzigen Verbotes, während bei der Übertretung des Zinsenverbotes der Gläubiger, der Schuldner, der Bürge, die Zeugen und der Schreiber sich versündigen, und da schweigen alle und keiner öffnet den Mund zu solcher Schandtat! Was soll man nun erst von denen sagen, die das Zinsenverbot auf eine ihnen erlaubt dünkende Weise umgehen, indem sie zwar keine eigentlichen Zinsen fordern, aber das Haus des Schuldners zum Pfande nehmen, es bewohnen, ohne Miete dafür zu bezahlen, ja es sogar an andere vermieten, bis der Schuldner das ganze Darlehen zurückerstattet hat. Dies Verfahren verstößt nach der Meinung aller maßgebenden Dezisoren genau so gegen das Verbot der Thora wie die ausdrückliche Ausbedingung und Entrichtung von Zinsen. Was soll ich ferner zu den Wechselgeschäften[1]) sagen, die wohl teilweise erlaubt sind, aber vielfach gegen das Verbot der Thora verstoßen. Möge Gott sich der Sünder erbarmen! Wisset auch, daß dieser Aussatz es verschuldet, daß soviel Geld verloren geht und zu Schanden wird. Ich werde nicht ablassen, schließt der Redner, und nicht ruhen, bis ich mit Gottes Hilfe dieses Übel aus unserer Mitte getilgt haben werde. Soweit R. Asarjah Figo. Wenn es nun als erlaubt angesehen werden dürfte, daß ich hier wegen der Identität des Orts, der Zeit und der Handlung die Frage aufwerfe, ob wohl der »weise Daniel« schärfer als der Rabbiner hätte gegen den Wucher losziehen können, falls er an seiner Stelle gewesen wäre, so wird man auch zugestehen, daß es mir erlaubt war zu sagen, die Hypothese daß der Rabbiner den »weisen Daniel« vertrete, sei nicht ganz aus der Luft gegriffen. Wenn man sich die Portia an die Stelle des Rabbiners denken kann, kann man sich auch den Rabbiner

---

[1]) קאמביאו"ש = cambios. Im Italienischen heißt dare al cambio Geld auf Interessen geben.

an die Stelle der Portia denken, da ist kein Unterschied. Aber es besteht doch ein gewaltiger Unterschied zwiscnen beiden Situationen! Der Jude Shylock ist nicht sowohl wegen seines Wuchers Gegenstand des Strafgerichts und die Zielscheibe des Spottes, sondern wegen seiner Blutgier, die erst seiner Habsucht die Krone, will sagen den Siegel der Unmenschlichkeit aufsetzte. So sollte der Typus Jude aussehen, und so sieht er im Urteil der Portia aus; er zapft seinen Opfern nicht bloß das Geld, sondern auch das Blut ab. Diesen doppelten Vampyr mit Scheingründen aufzuspießen und daran zappeln zu sehn — zu diesem ergötzlichen Schauspiel mußte der Jude mit einem Schuldschein ausgestattet werden, desgleichen niemals existiert hat. Wie sehen nun aber die Juden wirklich, und zwar in der Strafpredigt des Rabbiners aus? Dieser würde, nach dem, was wir von ihm gehört haben, gewiß kein Blatt vor den Mund genommen haben, wenn er an ihnen auch nur einen Schatten der Roheit und Blutgier, der die Gestalt des Sylock so verdunkelt, zu rügen gehabt hätte. Aber nicht genug daran, daß dies offenbar nicht der Fall war, muß es sogar für die Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Venedig bei aller Berechtigung, die wir der Zurechtweisung ihres Predigers einräumen müssen, einnehmen, daß sie eine solche Zurechtweisung anhören konnten und gewiß auch selbst zu ihrer Verbreitung durch den Druck beitrugen. Es sind nicht die Schlechtesten, die sich die Wahrheit sagen lassen! Und nun erst erhält dasjenige, was wir oben von der Auffassung eines talmudischen Rechtsfalles aus dieser Predigt mitgeteilt haben, seine rechte Bedeutung. Wenn er, um seine Rede über das Niveau einer bloßen Ermahnung hinaus zu einer Rechtsbelehrung empor zu heben, seine Zuhörer davon überzeugt, daß in dem erwähnten Falle Rab seine Entscheidung, den fahrlässigen Arbeitern ihre beschlagnahmten Mäntel zurückzugeben und ihnen ihren Tageslohn auszuzahlen, nicht mehr bloß als ein Postulat der Moral oder der »guten Sitten«, sondern als ein gesetzliches Erkenntnis hingestellt hat, und wenn er daran die Folgerung einer umso stärkeren gesetzlichen Verpflichtung des Verzinsungsverbotes knüpft, so ist damit — in

seiner Art — bewiesen, daß in der Auffassung des Predigers und der Zustimmung seiner Zuhörer der von Kohler geschilderte Verlauf der Rechtsentwicklung bereits vollzogen ist, daß hier nicht mehr ein unklarer Rechtsinstinkt, sondern das zu klarer Erkenntnis und gedankenmäßigem Ausdruck gelangte Rechtsbewußtsein vorliegt. Darin spiegelt sich die Entwicklung des mosaisch-rabbinischen Rechtssystems, und damit komme ich zum Abschluß der vorliegenden Untersuchung, von der ich glaube, daß sie manche Berührungspunkte dieses Systems mit anderen Rechtssystemen nachgewiesen hat.

Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen.

Zusammengestellt von **M. Brann.**

In dem vorliegenden, einfach nach der Zeitfolge geordneten Verzeichnis sind die Anfangsworte der **Büchertitel fett,** die Überschriften der Abhandlungen in kleiner Schrift und die *Stichworte* der *besprochenen Werke* in *Kursivschrift* gedruckt. Die Zeitschriften und Sammelwerke, in denen die Aufsätze erschienen sind, folgen in den einzelnen Jahrgängen alphabetisch aufeinander. Es bedeuten: **AZdJ.** = Allgemeine Zeitung des Judentums, **BOS.** = Beth Ozar ha-Sifrut, **JQR.** = Jewish Quarterly Review, **LO.** = Literaturblatt des Orients, **MS.** = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, **O.** = Orient, **REJ.** = Revue des Etudes Juives, **WJ.** = Jahrbuch für Israeliten, hrsg. von Joseph Wertheimer und Leopold Kompert, neue Folge.

Seine Berichte im »Orient« hat Graetz durchgehends ohne Namensunterschrift drucken lassen. Welche davon von ihm herrühren, hat mit einem gewissen Maße von Sicherheit aus seinem handschriftlich erhaltenen Tagebuche[1]) festgestellt werden können. In zweifelhaften Fällen ist die Verzeichnung unterblieben.

Am Ende dieser Liste ist ein besonderes Verzeichnis der fremdsprachlichen Übersetzungen der Graetzschen Geschichte hinzugefügt. Die Zeitlage hat hier die wünschenswerte Genauigkeit der bibliographischen Angaben ungünstig beeinflußt. In den inländischen öffentlichen Büchersammlungen ist nicht viel davon vorhanden.

Meinen verehrten Freunden Freimann-Frankfurt a. M., Poznanski-Warschau und Simonsen-Kopenhagen bin ich für die Freundlichkeit, mit der sie mich bei der Zusammenstellung der Übersetzungen unterstützt haben, Herrn Dr. Meisl-Berlin für

[1]) S. oben S. 326.

eine Reihe freundlicher Auskünfte und besonders der Bibliothekarin Frl. Anna Freund für den hingebenden Fleiß, mit dem sie mir bei der Ordnung und Sichtung des gesamten weitschichtigen Materials zur Seite gestanden hat, zu großem Danke verpflichtet.

1838.

Bericht über die Einweihung der Synagoge[1]) in Delmenhorst (Oldenburg), d. d. 23. September 1838. AZdJ. II, Nr. 134, S. 539. *1*

1843.

Mitt. über den »ersten Bericht« über das Wirken des jüdischen Lehr- und Lese-Vereins, d. d. Breslau, Ende Mai 1843. — O. IV, 212. 222 f. 229 f. *2*

Bericht über die Tausendjahrfeier des deutschen Reichs in einigen Synagogen, d. d. Breslau, 25. August 1843. — O. VI, 284 f. *3*

Mitt. über Frankels und Holdheims Gutachten über den religiösen Charakter jüdischer Begräbnisplätze und Kritik der Gutachten, d. d. Breslau, 22. November 1843. — O. IV, 391 f. *4*

1844.

Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah. Breslau, 1845, 8. — LO. V, 822—827. *5*

Mitt. über die Rabbinatswirren und über Wilhelm Freund, d. d. Breslau, 1. Januar 1844. — O. V, 21. *6*

Mitt. über das Fränckelsche Hospital und den Lehr- und Lese-Verein d. d. Breslau, 16. Mai 1844. — O. V, 179 ff. *7*

Bericht über die oberschlesischen Weber und die Juden d. d. Breslau, 9. Juni 1844. — O. V, 213 f. [Widerlegung in Nr. 34 unterzeichnet »Montor« d. d. 5. August 1844. — a. a. O. S. 257.] *8*

[1]) Der Bericht ist zwar vom Vorsteher L. Schwabe in Delmenhorst unterzeichnet. Aus dem Tagebuch II, 121 geht aber hervor, daß Graetz ihn geschrieben hat. Vielleicht gilt das auch von dem Bericht »aus dem Oldenburgischen« über die jüdischen Schulverhältnisse daselbst und die Revisionsreise des Landrabbiners AZdJ. III, S. 574.

Replik auf No. 34 d. d. Breslau, 23. August 1844. — O. V. 283 ff. [Eine Erwiderung darauf in No. 43 d. d. Breslau 22. September a. a. O. S. 331, unterzeichnet von Dr. Günsburg und Jos. Schiff.] *9*

Bericht über die Gratulation der hiesigen Universität an die Königsberger. Weigerung derselben, Juden zu promovieren d. d. Breslau, 20. September 1844. — O. V, 307. *10*

Weiterer Bericht über den Lehr- und Leseverein und über dessen Direktor Dr. Geiger, über Geigersche synagogale Reformen, die Vornahme einer Chaliza durch ihn und das Fränckelsche Hospital, d. d. Breslau, 26. Oktober 1844. — O. V, 355. *11*

Verteidigung der aus der Provinz Posen stammenden Studierenden der jüdischen Theologie gegen Verläumdungen im »Israelit des 19. Jahrhunderts«, unterzeichnet »Unus pro multis«, d. d. Breslau, 10. November 1844. — O. V, 371 f. *12*

1845.

Die Septuaginta im Talmud. – Frankels Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums II, 429–437. *13*

Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah. Breslau 1845. L. O. VI. 13—16; 30—32; 54–59; 75—78; 86—90. *14*

— *Dasselbe. 2. Abteilung.* Breslau 1845. L. O. VI. 631—35; 643—49; 664—66; 725—30; 784—89; 771—75; 842—46 und Erklärung gegen Geigers Antikritik daselbst. S. 832. *15*

Bericht über Fassels Wahl, Geigers und Tiktins Qualification und Geigers Liebäugeln mit dem Neukatholizismus, d. d. Breslau, 26. Februar 1845. — O. VI, 82 f. *16*

Bericht über Geigers Stellung zur deutsch-jüdischen Kirche nach Nr. 78 der Breslauer Zeitung (O. VI, 128 ff.) vgl. dazu die Erklärungen des OVK. in Breslau, d. d. 13. April 1845 und Geigers d. d. 11. April 1845 im O. a. a. O. 142 f. *17*

Mitt. über die Dankadresse an Frankel wegen seines Austritts aus der Rabbiner-Versammlung, d. d. Breslau, im August 1845. — O. VI, 277 ff. *18*

Mitt. von Frankels Antwort auf die Adresse d. d. Breslau, 20. August 1845. — O. VI, 281 f. *19*

Bericht über die Vorgänge während Geigers Abwesenheit zur Rabbiner-Versammlung. Seine erste und zweite Predigt nach der Heimkehr, d. d. Breslau, 31. August 1845. — O. VI, 291 f. *20*

Bericht über das erste unbeschnittene Judenkind in Breslau, d. d 27. Sept. 1845. — O. VI, 352 f. *21*

Bericht über das Vorgehen des Obervorsteher-Kollegiums gegen Geiger. Abwehr von Angriffen, d. d. Breslau, 20. Oktober 1845. — O. VI, 352 f. *22*

Weiterer Bericht über das unbeschnittene Kind, d. d. Breslau, 22. Oktober 1845. — O. VI, 347 f. *23*

Bericht über das Programm des Gottesdienstes für ר״ה ויו״כ, d. d. Breslau, 18. November 1845. — O, VI, 394 f. *24*

Mitt. über die Promotion von Juden in der philosophischen Fakultät, über Professor Bernstein und das Fränckelsche Hospital und Waisenhaus, d. d. Breslau, 22. November 1845. — O. VI. *25*

Bericht über Fassels Anstellung auf Zeit. Projekt einer einheitlichen Synagoge fallen gelassen. Von der Rabbiner Versammlung verlautet nichts. Aus Gemeindemitteln erhält sie nichts, d. d. Breslau, 8. Dezember 1845. — O. VI, 410 f. *26*

1846.

Gnostizismus und Judentum. Krotoschin, B. L. Monasch und Co., 1846, VIII u. 134 S., 8. *27*

Mitt. über den Stand der Parteien. Fassel. Verfolgung in Rußland, d. d. Breslau, 1. Januar 1846. — O. VII, 31 f. *28*

Mitt. über Intrigen gegen Fassel; Austritt von Levy, Milch und Printz aus dem Vorstand. Erste Mitteilung über das von Fränckel in Aussicht genommene Rabbiner-Seminar, d. d. Breslau, 1. März 1846. — O. VII, 88 f. *29*

Bericht über Geigers Absicht zur Berliner Reform zu gehen. Erklärung von Friedliebenden in der Breslauer Zeitung, d. d. Breslau, 22. März 1846. — O. VII, 104 f. *30*

Bericht über Geigers Bekenntnis zur Reform und Freunds Empörung darüber [unterzeichnet G—z], d. d. Breslau, 29. März 1846. — O. VII, 111 f. *31*

Mitt. der Berichtigung über קמחא דפסחא. Freunds Sendschreiben. Anekdote [unterzeichnet — — z], d. d. Breslau, 12. Mai 1846. O. VII, 158 f. *32*

Bericht über Geigers Stellung zu den Parteien. Freunds Sendschreiben. Konfirmation. Frankels Aufruf. Lehr- und Leseverein [unterzeichnet L—z, wohl nur Druckfehler für G—z], d. d. Breslau, 26. Mai 1846. — O. VII 181 f. *33*

Bericht über die Vorbereitungen zur Rabbiner-Versammlung. Schwierigkeit, Gelder und Wohnungen herbeizuschaffen, d. d. Breslau, 16. Juni 1846. — O. VII, 206 f. *34*

Kritik der Sitzungen der Rabbiner-Versammlung, d. d. Breslau, 15. Juli 1846. — O. VII, 229 f. *35*

Fortgesetzte Kritik der Rabbiner-Versammlung, d. d. Breslau, 21. Juli 1846. — O. VII, 238. *36*

Bericht über die Theorie und Praxis der Rabbiner-Versammlung und über die Theologen-Versammlung, d. d. Breslau, 30. August u. 7. September 1846. — O. VII, 294 f. *37*

Die Konstruktion der jüdischen Geschichte.
Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums III, 81—97 121—132, 361—380, 413—421. *38*

Einleitungsschriften in den Talmud.
Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums III, 270—273, 307—312, 349—352. *39*

1847.

Mitt. über die zunehmende Zahl der Bachurim im Fränckelschen Bet ha-Midrasch. Versuch, einen Verein zu gründen, um sie

zu unterstützen. Die Gründung des Fränckelschen Rabb. Seminars steht durch die Unentschiedenheit der Kuratoren noch weit im Felde, d. d. Breslau, 1. Januar 1847. O. VIII, 13. *40*

Mitt., daß die Nachricht der AZdJ., Rabbiner G. Tiktin habe seine Teilnahme an der Theologen Versammlung zurückgezogen, falsch sei, d. d. Breslau, 1. Februar 1847. — O. VIII, 50 f. *41*

Bericht über die Theol.-Versammlung und die Versuche des Zionswächters und des Israelit des 19. Jahrhundert, sie zu verdächtigen. Nur die Rabbiner von Sch[neidemüh]l[1]) und Sch[önlank]e stehen ihr, angestiftet von Ettlinger, feindlich gegenüber, d. d. Breslau, 11. Februar 1847. — O. VIII, 73. *42*

Bericht über das vorläufige Unterbleiben der Theologen-Versammlung und Vorschläge zur Einführung eines einheitlichen Gottesdienstes (Fortsetzung in Nr. 40) [Scheint von Graetz zu sein, gezeichnet freilich L . . . d. d. Von der Oder im September 1847]. — O. VIII, Nr. 39, 309 f. *43*

Bericht über die Verlegenheit der Reformer. Geigers politisches Verhalten angesichts des neuen Judengesetzes, d. d. Breslau, 7. September 1847. — O. VIII, 311. [Von den 4 über Breslau in dieser Nr. berichtenden Korrespondenzen scheint die »d« unterzeichnete von Graetz zu sein.] *44*

Bericht über Vorschläge zur Vereinheitlichung der Gemeinde [Vielleicht von Graetz d. d. Von der Oder 22. September 1847]. — O. VIII, Nr. 40, S. 313 ff. (2. Artikel.) *46*

1848.

Die angebliche Fortdauer des jüdischen Opferkultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels. [In Verbindung mit B. Friedmann.] Baur u. Zellers Theol. Jahrbücher VII (1848). S. 338 —371. *46*

1850.

Brief an Leopold Löw in Gr. Kanischa. Sympathie-Kundgebung. Bedauern, ihn in Brünn nicht kennen gelernt zu haben. Bitte um Empfehlung für das von L aufgegebene Rabbinat in Ka-

[1]) Vgl. oben S. 329, Anm. 1.

nischa. Er habe התרה von Frankel, Promotions-Diplom und Zeugnis als Rektor einer höheren Schule. Brief d. d. Nicolsburg, 22. August 1850. (Leop. Löw, Ges. Schriften V, 142.) *47*

1852.

Jüdisch-geschichtliche Studien. MS. I. S. 112—120. 156—162. 192—202. 307—322. *48*

Die talmudische Chronologie. MS. I, 509—521. *49*

Die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels. MS. I 585—596. *50*

1853.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band IV. Berlin, Veit u. Co., 1853, XVI, 564 u. (2) S. 8. *51*

Die talmudische Topographie. MS. II, S. 106—113, 145—152, 190—201. *52*

Jellinek, A., בית המדרש Sammlung kleiner Midraschim, T. I. Leipzig, Nies, 1853, 8. MS. II, S. 347—56. *53*

Fälschungen im Texte der LXX von christlicher Hand zu dogmatischen Zwecken. MS. II, 432—436. *54*

1854.

Menzel, K. A., Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda. Breslau. Graß, Barth u. Co., 1853, 8. MS. III. S. 68—73. *55*

Fälschungen im Text der LXX von christlicher Hand zu dogmatischen Zwecken. MS. III S. 121—123. *56*

Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern. MS. III, S. 311—319. 352—355. 381—387. 428—431. *57*

1855.

Geschichte der Jude n von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Graetz Bd. III. Vom Tode Juda Makkabis bis zum

Untergange des jüdischen Staates. Leipzig 1855. X, 572 u. (2) S. 8. *58*

Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern. MS. IV, S. 189 bis 192. *59*

ס' ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש ניברית מלאכת שד"ל. *Luzatto, S. D., Il profeta Isaja* vulgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti. Padova 1855. Heft I, S. 1—80, 8. MS. IV, S. 431—434. *60*

Der Zelotenführer Eleasar, Sohn Ananias. Eine Scene aus dem Aufstande der Juden zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels. WJ. II (5615), S. 18—33. *61*

1856.

Salomo Molcho und David Rëubeni. MS. V, 205—215, 241—261. *62*

Die hebräische Inschrift in der Kirche San-Benito oder der Transito in Toledo und ihre Geschichte. MS. V, 321—330. *63*

Don Josef, Herzog von Naxos, Graf von Andros und Donna Graciá Vali Nahsi. Eine Biographie. WJ. III (5616), S. 1—39. *64*

Brief d. d. Breslau 30 Dezember 1856 an Leopold Löw in Szegedin. Glückwunsch zur Übernahme des Brünner Rabbinats. Dank für die Zusendung des Mafteach. Leopold Löw, Ges. Schriften V, 154. *65*

1857.

Die große Versammlung (Keneset ha-gedola), ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung, Zeit und Leistung. MS. VI, 31—37. 61—70. *66*

Simon der Gerechte und seine Zeit. MS. VI, 45—56. *67*

Die Chronologie der ganoäischen Epoche vom Beginn des zweiten Jahrtausends der seleucidischen Aera (689 der übl. Zeitr.) bis Saadia. MS. VI, 339—344. 281—386. *68*

Der Prophet Jeremia. Eine biographische Skizze. WJ. IV (5617), S. 1—30. *69*

1858.

Die westgotische Gesetzgebung in Betreff der Juden. Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars. Breslau 1858. (2) u. 42 S 4. *70*

Autorschaft, Abfassungszeit und Komposition der Halachot gedolot. MS. VII, 217—228. *71*

Jekutiel und Joseph Ibn Migasch. MS. VII, 443—459. 466. *72*

אות זכרון לאלכסנדר פאן הומבאלדט. *Slonimski, S., Alexander v. Humboldt.* Eine biographische Skizze. Berlin, Veit u. Co., 1858, S. 100, 8. MS. VII, 459—460. *73*

Der Prophet Ezechiel. Ein Lebensbild. WJ. V. (5618), S. 95—112. *74*

1859.

Die mystische Literatur in der gaonäischen Epoche. MS. VIII, 67—78. 103—118. 140—152. *75*

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie. MS. VIII, 401. *76*

Der Minister-Rabbiner Samuel Ibn-Nagrela. Eine Biographie. Wien. WJ. VI, (5619), S. 1—14. *77*

Die freien Stämme und das jüdische Reich auf der arabischen Halbinsel vor Muhammed. Wertheims Kalender und Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Preußens auf das Jahr 5619. III, S. 145—158. *78*

1860.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Fünfter Band**: Vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur (1027). Magdeburg, Albert Falckenburg u. Co., X u. 566 S. 1860. 8. *79*

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie. MS. IX, S. 19—29. 57 bis 69. *80*

Zu dem Aufsatze: Die Anfänge der neuhebräischen Poesie. MS. IX, S. 157—160. *81*

1861.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Sechster Band: Vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur (1027) bis Maimunis Tod (1205). Leipzig. Niessche Buchdruckerei. Carl B. Lorck. XII u. 472 S. 1861. 8. *82*

לקט שושנים, כולל שירי שפת עבר מימות חתלמוד עד דור עמנואל רומי **Blumenlese** neuhebräischer Dichtungen . . . vom 2. bis zum 14. Jahrhundert, chronologisch geordnet. Breslau, gedruckt bei B. L. Monasch in Krotoschin, 1861. (2) u. 32 S. 8. *83*

Zur hebräischen Sprachkunde und Bibelexegese. MS. X, S. 20 bis 28. *84*

1862.

Ein pseudoepigraphisches Sendschreiben angeblich von Hai Gaon an Samuel Nagid. MS. XI, 37—40. *85*

Der jüdische Staatsmann Saad Addaula und R. Meir von Rothenburg. WJ. IX (5622), S. 40—54. *86*

1863.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Dritter Band: Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergang des jüdischen Staates. 2. verb. und stark verm. Auflage. Leipzig. Oscar Leiner. VIII u. 512 S 1863. 8. *87*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Siebenter Band: Von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal. Erste Hälfte. Leipzig, Oskar Leiner, XII u. 524 S. 1863. 8. *88*

1864.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Achter Band: Von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannnng der Juden aus Spanien und Portugal. Zweite Hälfte. Leipzig.

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck). XVI u. 498 S. 1864. 8. *89*

Dauer der gewaltsamen Hellenisierung der Juden und der Tempel-Entweihung durch Antiochus Epiphanes. Jahresbericht des jüd. theol. Seminars. Breslau 1864. XIV u. 8 S. 8. *90*

Mose Almosnino. MS. XIII, 23—36. 57—67. 1864. *91*

Die Verjüngung des jüdischen Stammes. WJ. X, (5622) S. 1—13. (auch abgedruckt in J. K. Buchners Jahrbuch für Israeliten). *92*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy in Belgard, betreffend die Pilgerreise nach Palästina und die Gründung eines Sabbatvereins, d. d. Breslau, 20. April 1864. (Meisl, Heinrich Graetz, S. 157.) *93*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy betreffend den Zeitpunkt der Reise nach Jerusalem, d. d. Breslau, 30. November 1864. (Meisl, Heinrich Graetz, S. 158.) *94*

1865.

Brief an Moritz Gottsthalk Lewy, betreff. die Pilgerfahrt nach Palästina, d. d. Breslau 5. Febr. 1865. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, Heft XVI, S. 165—66; nochmals gedruckt bei Meisl, Heinrich Graetz, S. 159. *95*

Brief an denselben in derselben Angelegenheit d. d. Breslau, 26. Mai 1865. Die Reise sollte am 29. VI. in Breslau angetreten werden. Mitteilungen zur jüd. Volkskunde Heft XVI S. 166—167, nochmals abgedruckt bei Meisl, Heinrich Graetz, S. 160. *96*

Die Disputation des Bonastrüc mit Fra Pablo in Barcelona. MS. XIV. S. 428—433. *97*

Die Entwicklungsstadien des Messiasglaubens. WJ. XI (5625), S. 1—29. *98*

1866.

תלמוד ירושלמי Talmud Jeruschalmi nebst einer Einleitung, einem Glossar, Namen und geographischem Register.

Krotoschin 1866. [Die Beigaben: Einleitung, Glossar usw. sind nicht erschienen]. *99*

Brief am M. Gottschalk Lewy in der Angelegenheit der Pilgerfahrt nach Palästina. Er müsse die Reise aufgeben, weil G. L. nicht mitreisen kann oder will, und weil in Alexandria die Cholera sei, d. d. Breslau, 7. Jan. 1866. Mitteil. zur jüd. Volkskunde, Heft XVI, S. 167; nochmals abgedruckt bei Meisl, Heinrich Graetz, S. 160 f. *100*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Vierter Band: Vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmud. Zweite stark verm. und verb. Auflage. Leipzig. Oscar Leiner. XII u. 508 S. 1866. 8. *101*

— — Neunter Band: Von der Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal bis zur dauernden Ansiedlung der Marannen in Holland (1618). Leipzig. Oscar Leiner, XVI, 528 u. LXXXIV S. 1866. 8. *102*

Notiz [zu Seder Olam c. 30] MS. XV S. 79—80. *103*

Hebr. Brief an Sëëb Wolf Chajoth über das Leben Ibn Esras, d. d. Breslau, (22. Elul 524 =) 25. September 1864. Ha-Karmel Jahrg. 1866. *104*

1867.

Stobbe, O., Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung. MS. XVI. S. 26—33. 73—77. *105*

Don Balthasar Orobio de Castro. MS. XVI, S. 321—330. *106*

Einige handschriftliche Briefe von Jonathan Eibenschütz. MS. XVI, S. 421—430. 460—467. *107*

1868.

Frank und die Frankisten. Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars. Breslau 1868. (2), 90, XXXVI u. VI S., 8. *108*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Zehnter

Band: Von der dauernden Ansiedlung der Marannen in Holland (1618) bis zum Beginn der Mendelsohnschen Zeit (1760) Leipzig. Oskar Leiner. XII. 438, (2) u. CXXXVI S. 1868. 8. *109*

Voltaire und die Juden. MS. XVII, 161—174. 201—223. *110*

1869.

Die Ebjoniten des alten Testaments. MS. XVIII, 1—20. 49—71. 115—116. *111*

Die erste Meinungsverschiedenheit in der halachischen Gesetzgebung. MS. XVIII, 20—32. *113*

J. K. Cheyne. Notes and criticisms on the hebrew text of Isaiah. MS. XVIII, 38—43. *112*

Verhältnis des Judentums zu den übrigen Religionen. MS. XVIII, S. 44—47. *114*

Rodriguez, Hippolyte. Die Gerechtigkeit Gottes, Einleitung zur Geschichte der Judenchristen. MS. XVIII, S. 94—96. *115*

1. Neubauer, Ad., La géographie du Talmud. 2. Derenbourg, J., Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine. MS. XVIII 136—140. *116*

Die civilisatorische Bedeutung des Judentums. MS. XVIII, S. 141 bis 143. *117*

Der Vers im Matthäus-Evangelium »einen Proselyten machen«. MS. XVIII, 169—70. *118*

Die Synode. Sendschreiben an einen Freund. MS. XVIII, 171 bis 177. *119*

Neue Judenfresser (Richard Wagner, Kardinal Rauscher, Robert von Mohl). Auerbachs Roman: Das Landhaus am Rhein. MS. XVIII, S. 187—190. *120*

Way, Lewis, Mémoire sur l'état des Israélites. MS. XVIII, 234—238. 334—336. 477—479. 551—564. *121*

Erklärung betr. Bd. XI der Geschichte der Juden. MS. XVIII, S. 240. *122*

Briefkastennotiz über eine unberechtigte engl. Übers. von Bd. IV seiner Geschichte. MS. XVIII. S. 240. *123*

Der Auszug aus Babylonien und der Dualismus in der Oberleitung des nachexilischen Gemeinwesens in Judäa. MS. XVIII, 241 bis 257. 290—307. *124*

Gegenerklärung gegen die Erklärung des Dr. Philippson betr. Bd. XI der Geschichte der Juden. MS. XVIII, S. 284—86. *125*

Briefkasten-Notiz in Sachen Geigers gegen Rapoport. MS. XVIII, S. 288. *126*

Über Entwicklung der Pentateuch-Perikopen-Vorlesung. MS. XVIII, 385—399. *127*

Das Buch Koheleth, seine Entstehungszeit und sein Charakter. MS. XVIII, 481—507. *128*

1870.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Elfter Band:** Vom Beginn der Mendelsohnschen Zeit (1760) bis in die neueste Zeit (1848). Leipzig, Oscar Leiner, XII, 638 u. (2) S. [1870], 8 *129*

Die Zeit des Königs Chiskija und der zeitgenössischen Propheten. MS. XIX, 1—17. 49—68. *130*

Eine historische Kleinigkeit aus der tannaitischen Epoche der heil. Gemeinde Jerusalems. MS. XIX, 33—40. *131*

Neue Charakterisierung des Titus. (Auszug aus der Schilderung von Mr. Beuléin, Revue de deux mondes 1869, S. 674ff. Le véritable Titus.) MS. XIX, 91—92. *132*

Das Wort המירום in der talmudischen Literatur. MS. XIX, 138 bis 140. *133*

Inhalt und Tendenz des Buches: Le roi de Juifs von Hippolyte *Rodriguez*. MS. XIX, 191—192. *134*

Eine Kleinigkeit zur palästinensischen Geographie (Herodium). MS. XIX, 227—231. *135*

Zwei Konjekturen: Das biblische אשמנים Jes. LIX, 10 und das talmudische קונם, קונח, קונם MS. XIX, 232—234. *136*

Gedaljah ben Achikam, Dauer und Datum seiner Statthalterschaft. MS. XIX, 268—275. *137*

Correspondenz aus Paris. (Oberrabbiner Zadok Kahn, Revue israélite). MS. XIX 276—278. *138*

Über Eibeschütz's kabbalistische Amulets (Bericht aus den Leipziger neuen Zeitungen von Gelehrten-Sachen 1753 Nr. 18 S. 159 ff.) MS. XIX 286—288. *139*

El. Ar. Astruc, Histoire abrégée des Bibliogr. Iuifs. MS. XIX, 332—336. *140*

Beleuchtung einer angeblich inhumanen Lehre im Talmud ע"ז 26a. MS. XIX, 481—492. *141*

Zur Topographie von Palästina: Ammaus, Emaus und Gimso. MS. XIX, 524—528. *142*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy, in dem er wiederum den Plan zu einer Reise nach Palästina entwickelt, d. d. Breslau, 7. Februar 1870. Meisl, Heinrich Graetz, S. 161 f. *143*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy mit der Ankündigung, die Pilgerreise im Hochsommer zu unternehmen, d. d. Breslau, 22. Februar 1870. Meisl, Heinrich Graetz, S. 162. *144*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy mit der Nachricht, daß die Palästina-Reise wegen eines notwendigen Badeaufenthaltes verschoben werden müsse, d. d. Breslau, 10. Juli 1870. Meisl, Heinrich Graetz, S. 163. *145*

1871.

eschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Fünfter Band:**

Vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027). **Zweite** verb. Auflage. Leipzig, Oscar Leiner, XII. u. 512, S. 8. *146*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Sechster Band:** Vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod (1205). **Zweite verb.** Aufl. Leipzig, Oscar Leiner, XIV, (2) u. 436 S. 8. *147*

. . . מבוא התלמוד לר׳ יוסף בן עקנין . **Einleitung in den Talmud** von Joseph Ibn Ankin zu Ehren des Oberrabbiners Dr. Z. Frankel als Jubelschrift herausgegeben. Breslau 1871., (4), 37 S. hebr. u. XVIII S. dtsch., 8 [Die Deutsche Einleitung ist von Graetz]. *148*

Kohelet oder der salomonische Prediger, übersetzt und kritisch erläutert. Leipzig, CF. Winter'sche Verlagsbuchhandlung, X. u. 200 S. 1871. 8. *149*

Schir-ha-Schirim oder das salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert. Wien, Wilh. Braumüller, VIII u. 220 S., 1871, 8. *150*

Die beiden Ben Ascher und die Massora. MS. XX, 1—12. 49—59. *151*

Der erweiterte Gebrauch der Causativ-Formen im Hebräischen. MS. XX, 78—85. *152*

S. J. Kämpf. D. Rühmen Moab's u. die Inschrift Mesa's. MS. XX, 91—93. *153*

Die weitere Ausdehnung des Gebietes der Pual-Form. MS. XX, 145—149. *154*

Das Tier ראם in der Bibel. MS. XX, 193—199. *155*

Eine eigentümliche Volkszählung während des zweiten Tempelbestandes. MS. XX 200—207. *156*

Beiträge zur Wort- und Sacherklärung der Mischna. MS. XX, 228—232. 264—271. 494—501. 530—542. *15*

Zwei interessante Briefe Mannheimers an Dr. Wolff, Oberrabbiner von Kopenhagen. MS. XX, 276—283. 331—336. *158*

Das Klientelverhältnis im hebräischen Altertum. MS. XX, 289 bis 306. *159*

Th. Paur. Immanuel u. Dante. MS. XX, 327—331. *160*

Beiträge zur Wort- und Sacherklärung des Buches Daniel. MS. XX, 337—352. 385—406. 433—449. *161*

Inquisitions-Verfahren gegen die Juden in Bologna im Jahre 1568. MS. XX, 378—381. *162*

Wesselys Gegner. MS. XX, 465—469. *163*

Die Kanonizität des Buches Esther in der älteren synagogalen und kirchlichen Literatur. MS. XX, 502—511. *164*

Der geschichtliche Hintergrund des 119. Palmes. MS. XX, 513 bis 529. *165*

Bittschrift der Juden in Deutschland, an die Repräsentanten unserer Nation, um das deutsche Bürgerrecht. Von Hofrat Grund in Regensburg. MS. XX, 524—528. *166*

Rodrigues, Hippolyte, St. Pierre. MS. XX, 551—556. *167*

1872.

Brief an Moritz Gottschalk Lewy mit der Nachricht, daß die Denkschrift über die Zustände in Palästina] noch nicht beendigt sei, aber nächste Woche fertig werden solle, d. d. Breslau, 2. Mai 1872. Meisl, Heinrich Graetz, S. 163—164. *168*

Denkschrift über die Zustände der jüdischen Gemeinden in Palästina und besonders in Jerusalem, d. d. Mai 1872, Ijar 5632. (Als Manuskript gedruckt.) (Neudruck bei Meisl, Heinrich Graetz, S. 142—151.) *169*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy mit einem Schreiben von Dr Adler in London, d. d. Breslau, 28. Juni 1872. Meisl, Heinrich Graetz, S. 164. *170*

Brief an Moritz Gottschalk Lewy mit der Mitteilung, daß er eine Übersetzung der Denkschrift ins Hebräische für richtig erachte, d. d. Breslau, 26. Juli 1872. Meisl, Heinrich Graetz, S. 164—165. *171*

Eine massoretisch-grammatische Kleinigkeit bezüglich der Silbe הל. MS. XXI, 8—15. *172*

Zur Geschichte der Juden in Metz. MS. XXI, 44—47. *173*

Die Söhne des Tobias, die Hellenisten und der Spruchdichter Sirach. MS. XXI, 49—64. 97—122. *174*

Der Prophet Jeremia in Rama. MS. XXI. 65—75. *175*

Kritische Beleuchtung einer Stelle vom Purpurstreifen am Versöhnungstage, Joma VI, Ende. MS. XXI, 186—191. *176*

Ursprung der zwei Verleumdungen gegen das Judentum vom Eselskultus und der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige. MS. XXI, 193—206. *177*

Die Integrität der Kapitel 27 und 28 im Hiob. MS. XXI, 241 bis 250. *178*

Die zweifache Aussprache des hebräischen Resch. MS. XXI, 280 bis 287. *179*

Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Polen. MS. XXI, 335—336. 430—432. 476—479. 526—528. 571—573. *180*

Die Palmenstadt Zoar und der Salzberg am toten Meere. MS. XXI, 337—346. *181*

Der 58. Psalm erläutert. MS. XXI, 385—394. *182*

Gibea und Geba, Gibeat Saul und Gibeat Benjamin. MS XXI, 433—443. *183*

Die Doxologieen in den Psalmen. MS. XXI, 481—496. *184*

Der sogenannte kleine Hermon oder der Djebel ed. Duchy. MS. XXI, 529—537. *185*

Kurze Erwiderung auf die nachträglichen Bemerkungen zu Graetz' Koheleth. Rahmers Literaturblatt, Beilage zur Isr. Wochenschrift 1872. Nr. 14, S. 56. *186*

1873.

Der einheitliche Charakter der Prophetie Joëls und die künstlerische Gliederung ihrer Teile. Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars. Breslau, 1873, 36 u. XII S. 8. *187*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Siebenter Band:** Von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal. **Zweite verb. Auflage.** Leipzig, Oscar Leiner, XVI u. 500 S. 8. *188*

Die Mischna in mündlicher Überlieferung erhalten. MS. XXII, 35—41. *189*

Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Polen (Forts. v. J. 1872, S. 573.) MS. XXII, 94—96, 285—288. *190*

Der mons offensionis auf dem Ölberge. MS. XXII, 97—104. *191*

Verbot der Auswanderung der Juden aus Europa nach Palästina. MS. XXII, 282—284. *192*

Der rythmische Bau und das Zeitalter des Psalm 29. MS. XXII, 289—304. *193*

Ein Wink zur Mischna-Kritik. MS. XXII, 516—519. *194*

1874.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Band I:** Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit). Nebst synchronistischen Zeittafeln. Leipzig, Oscar Leiner, XVIII u. 520 S. 1874. 8. *195*

Über die Bedeutung des Wortes עמים in der biblischen Literatur. MS. XXIII, 1—10. *196*

Eine Bemerkung bezüglich des Alters der hebräischen Accente. MS. XXIII, 45—47. *197*

Mißverstandene Stelle in der Genesis XII, 6. MS. XXIII, 113 bis 122. *198*

Das Verbum מסך und die Substantive מִמְסָךְ und מֶסֶךְ in der hebräischen Literatur. MS. XXIII, 193—204. *199*

Eigentümlichkeit des כ comparationis im Hebräischen. MS. XXIII, 260—266. *200*

Das Datum der Schlacht bei Kharkhemisch und der Beginn der chaldäischen Herrschaft über Judäa. MS. XXIII, 289—308. *201*

Der Beginn der chaldäischen Herrschaft über Judäa und die chronologische Fixierung der Jeremianischen Prophezeiungen MS. XXIII, 337—354. *202*

Entlehnung indischer Fabeln aus der hebräischen Literatur. MS. XXIII, 383—384. *203*

Die ägyptische Vasallenschaft Judas unter Jojakim. MS. XXIII, 385—397. *204*

Die Echtheit des Buches Ezechiel. MS. XXIII, 433—446. 515 bis 525. *205*

Die assyrischen Invasionen und Eroberungen in Palästina, im samaritanischen und judäischen Reiche. MS. XXIII, 481—498, 529—447. *206*

1875.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Zweiter Band. Erste Hälfte:** Vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit) bis zum babylonischen Exile (586). Leipzig, Oscar Leiner, XII u. 496 S. 1875. 8. *207*

Ein dunkler Vers in Esra (III, 3) bezüglich des nachexilischen Altars durch eine echte talmudische Tradition erläutert. MS. XXIV, 1—9. *208*

Die Anfänge der Nabatäerherrschaft. MS. XXIV, 49—67. *209*.

Aktenstücke zur Konfiskation der jüdischen Schriften in Frankfurt a. M. unter Kaiser Maximilian durch Pfefferkorns Angeberei. MS. XXIV, 289—300. 337—343. 385—402. *210*

Über angebliche massoretische Bemerkungen aus dem Nachlasse Firkowitschs. MS. XXIV, 416—417. *211*

Exegetische und historische Erläuterung des 68. Psalmes. MS XXIV, 433—446. Nachtrag dazu S. 477. *212*

Die Familie Gradis. MS. XXIV, 447—459. *213*

Kritische Auslegung des 49. Psalmes. MS. XXIV, 481—491. *214*

Zur Geschichte der Juden in Bordeaux. MS. XXIV, 500—511. 556—563. *215*

Über die Bedeutung des Wortes צפור im Hebräischen. MS. XXIV. 511—513. 1875. *216*

Die Bedingungspartikeln im Hebräischen, ein Beitrag zur Bibelexegese. MS. XXIV, 529—540. *217*

Brief an Moritz Gottschals Lewy enthaltend die Mitteilung, daß die Gründung des Waisenhauses vorgenommen werde, d. d. Breslau, הושענא רבה 1875. Meisl, Heinrich Graetz, S. 165 bis 166. *218*

1876.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Zweiter Band. Zweite Hälfte:** Vom babylonischen Exil (586) bis zum Tode des Juda Makkabi (160). Leipzig, Oscar Leiner, XII u. 480 S. 1876. 8. *219*

Die politische Geographie Palästinas im vierten und fünften Jahrhundert. MS. XXV, 1—11. *220*

Zum Ursprung der Sprache. (Genesis 2, 23). MS. XXV. 39—42. *221*

Zur Erklärung einiger dunkler Stellen im Propheten Ezechiel. MS. XXV, 49—54. 97—108. *222*

Die Familie Gradis. MS. XXV, 78—85. *223*

Die sabbatianisch-messianische Schwärmerei in Amsterdam. MS. XXV, 139—143. *224*

Die Lage der Burg Akra in Jerusalem. MS. XXV, 145—160. *225*

Die judäischen Ethnarchen oder Alabarchen in Alexandria. MS. XXV, 209—224. 241—254. 308—320. *226*

Zur Geschichte der Juden in Krain. MS. XXV, 232—237. *227*

Die Abfassungszeit d. Pseudo-Aristeas-Briefes. MS. XXV, 289—308. 337—349. *228*

Die Höfe und Tore des zweiten Tempels, eine archäologische Untersuchung. MS. XXV, 385—397. 433—444. *229*

Die Kalubäiten oder Kalebiten in der Chronik. MS. XXV, 461 bis 471. 481—492. *230*

Nachschrift zur Recension über »A. Firkowitsch und seine Entdeckungen«. MS. XXV, 480. *231*

Erklärung einiger schwieriger Stellen in der heiligen Schrift. נחם und נחם. MS. XXV, 504—507. *232*

Die euphemistische Bedeutung des Wortes זמורה Ezechiel VIII, 17. MS. XXV, 507—508. *233*

Ein handschriftliches Schreiben des Scheschet Benvenisti über Maimunis Wirksamkeit. MS. XXV. 509—512. *234*

1877.

Weiß, F. H. Zur Geschichte der jüdischen Tradition. MS. XXVI, 92—96. 133—137. *235*

Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-jüdischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe. MS. XXVI, 1—16. 49—72. *236*

Ezechiel Landaus Gesuch an Maria Theresia gegen Jonathan Eibenschütz, ein Aktenstück. MS. XXVI, 17—25. *237*

Alfred von Gutschmid. Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. MS. XXVI, 38—48. *238*

Das Zeitalter der griechischen Übersetzung des Buches Hiob. MS. XXVI, 83—91. *239*

Präzisirung der Zeit für die die Judäer betreffenden Vorgänge unter dem Kaiser Caligula. MS. XXVI, 97—107, 145—156. *240*

Überbleibsel der Sabbathianer in Salonichi. MS. XXVI, 130 bis 132. *241*

Zeit der Anwesenheit der adiabenischen Königin in Jerusalem und des Apostel Paulus. MS. XXVI, 241—255. 289—306. *242*

Zur Geschichte und Chronologie Agrippas II,, der Prokuratoren und der Hohenpriester seiner Zeit. MS. XXVI, 337—359. 401—409. 443—461. *243*

Ein übersehenes Verbum (שחת) im althebräischen Sprachgut. MS. XXVI, 374—378. *244*

Auslegung des 16. Psalmes und dessen geschichtliche Beziehung. MS. XXVI, 385—401. 1877. *245*

Das Korbfest der Erstlinge bei Philo. MS. XXVI, 433—442. *246*

Die Vorstadt Bezetha. MS. XXVI, 481—498. 530—539. *247*

B. Neumann. Das heilige Land. MS. XXVI, 571—573. 1877. *248*

1878.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Dritter Band. 3. verb. und stark vermehrte Auflage.** Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates. Leipzig, Oscar Leiner, XVI u. 692 S. 1878. 8. *249*

Der Gedankeninhalt des Psalm 109. MS. XXVII, 1—13. *250*

Der angebliche judäische Peripatetiker Aristobul und seine Schriften. MS. XXVII, 49—60. 98—109. *251*

Die Tempelpsalmen. MS. XXVII 217—222. *252*

Astaroth Karnaim und Bostra. MS. XXVII, 241—247. *253*

Der 50. Psalm MS. XXVII, 289—303. *254*

Die Lage des Sinaï oder Horeb. MS. XXVII, 337—360. *255*

Eine Lokalität Lod bei Jerusalem. MS. XXVII, 427—432. *256*

Über die Bedeutung der masoretischen Bezeichnung »Unterbrechung in der Mitte des Sazes«. MS. XXVII, 481—503. *257*

Der Wechsel des ע und ם im Hebräischen. MS. XXVII, 529 bis 532. *258*

1879.

Das Königreich Mesene und seine jüdische Bevölkerung. Jahresbericht des jüd. theol. Seminars. Breslau, 44 S., 8. *259*

Erwiderung an Herrn von Treitschke. Schlesische Presse 7. Dez. 1879. *260*

Mein letztes Wort an Professor von Treitschke. Schlesische Presse 28. Dezember 1879. *261*

Zur römischen Kaisergeschichte aus talmudischen Quellen. MS. XXVIII, 1—16. 47 f. *262*

Die hebräische Präposition בעד MS. XXVIII, 49—61. *263*

Ein Pseudo-Messias im 14. Jahrhundert. MS. XXVIII. 78—83. *264*

Das Buch Tobias oder Tobit, seine Ursprache, Abfassungszeit und Tendenz. MS. XXVIII, 145—163. 385—408. 433—455 509—520. *265*

Die Halleluja- und Hallel- Psalmen. MS. XXVIII, 193—215 241—259. *266*

Illegitime Mischehen in Judäa vor und nach dem zweiten Untergang des judäischen Staates und ihre Folgen. MS. XXVIII 481—508. *267*

Eine babylonische Unsitte im Buche Hiob angedeutet. MS. XXVIII 521—526. *268*

Hebräischer Bericht über die blutige Verfolgung der Juden im ersten Kreuzzuge. MS. XXVIII, 529—540. *269*

Notizen: 1. Ein Brief Wessely's betreffend d. Kabbala 2. Reskript des pr. Ministeriums bezüglich der Gründung eines Rabb. Seminars d. d. 7. Januar 1825. MS. XXVIII, 564—570. *270*

1880.

Verkannte fragende und kategorische Verse in der heiligen Schrift. MS. XXIX, 1—18. *271*

Erklärung [betr. den von Moses Mannheimer veröffentlichten hebr. Kreuzzugsbericht, vgl. MS. XXVIII, 529 ff.] MS. XXIX, 48. *272*

Die Verwechslung von אתה und עתה. MS. XXIX, 49—57. *273*

Der Wechsel von ישראל und ירושלם. MS. XXIX, 97—101. 1880. *274*

Eine dunkle Stelle in der Beschreibung der Tempeleinrichtung. MS. XXIX, 289—301. *275*

Shylock in der Sage, im Drama und in der Geschichte. MS. XXIX. 337—354. 387—403. [Auch als Sonder-Abdruck mit gleichem Titel in Krotoschin 1880 erschienen]. *276*

Die alten jüdischen Katakombeninschriften in Süditalien. MS. XXIX. 433—451. *277*

Notizen zur Topographie Palästinas. MS. XXIX, 481—495. *278*

Die Auslegung des Psalms 36. MS. XXIX, 529—542. *279*

1881.

Die Psalmen. Aus dem Original übersetzt. Dazu ein Commentar mit einer Einleitung In einem besonderen Bande. Breslau, S. Schottländer, VI u. 330 S. 16. [Das Vorwort ist vom »Oktober 1881« datiert]. *280*

Spuren des deuterojesaianischen Ideenganges in der zeitgenössischen und späteren Literatur. MS. XXX, 1—18. *281*

Zur Geschichte der nachexilischen Hohenpriester. MS. XXX, 49—64, 97—112. *282*

Ein Arabarch Nikanor in der ersten Kaiserzeit. MS. XXX, 202—206. *283*

Verwechselung der Partikeln עַל mit עַד, ferner עַל (אֶל) mit עַד und עַד mit עוֹד. MS. XXX. 218—235. *284*

Stade, Bernhard. Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft Bd. 1 Heft 1. MS. XXX239—240. 277—284. 317—327. *285*

Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten. MS. XXX, 241—259. *286*

Eine angesehene Proselytenfamilie Agathobulos in Jerusalem. MS. XXX, 289—294. *287*

Die Anfänge der Vokalzeichen im Hebräischen. MS. XXX, 348—367, 395—405. *288*

Hillel, der Patriarchensohn. MS. XXX, 433—443. *289*

Agrippa II. und der Zustand Judäas nach dem Untergange Jerusalems. MS. XXX, 481—499. *290*

Die ursprüngliche Aussprache des פ Lautes im Hebräischen. MS. XXX, 511—514. *291*

Ankündigung, betr. die Übernahme der Mitredaktion durch Rabb. Dr. P. F. Frankl. MS. XXX, 526—527. *292*

Die jüdischen Steinsarkophage in Palästina. MS. XXX, 529—539. *293*

1882.

Zur Topographie Palästinas. MS. XXXI, 14—23. *294*

Aus der Gedächtnisrede am Sterbetage des Stifters des jüd. theol. Seminars, Jonas Fränckel, am 27. Januar. MS. XXXI, 122—127. *295*

Berichtigung. MS. XXXI, 144. *296*

Das Deborah-Lied. MS. XXXI, 193—207. *297*

Eine masoretische Studie. Ursprung der Accentzeichen im Hebräischen. MS. XXXI, 385—409. *298*

Kritischer Kommentar zu den Psalmen, nebst Text u. Übersetzung. Erster Band. Breslau, S. Schottländer, XVI u. 384 S. 8. *299*

1883.

Kritischer Kommentar zu den Psalmen. Nebst Text u. Übersetzung. Zweiter Band Breslau, S. Schottländer, VIII u. 385 bis 701, 8. *300*

Briefwechsel einer englischen Dame über Judentum u. Semitismus. Suttgart, 1883. 8. [vgl. neue Titelauflage 1885: Gedanken einer jüdischen Dame.] *301*

Der legitime Ursprung der Hohenpriesterwürde der Makkabäer. MS. XXXII, 1—6. *302*

Notiz über Oxforder Juden aus dem 12. u. 13. Jahrhundert. MS. XXXII. 47—48. *303*

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. MS. XXXII, 49—63. 97—116. 146—160. 193—208. 289—296. 337—346. 385—398. 481—496. *304*

Antiochos Epiphanes' Untergang. MS. XXXII, 241—254. *305*

1884.

Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian bis Hadrian. Jahresbericht des jüd. theol. Seminars. Breslau, 38 S., 8. *306*

Notizen: 1. Die Frau des Turnus Rufus. 2. Die Bedeutung des Verbums גלע. 3. Mar. Samuels Kalenderkunde. MS. XXXIII, 36—48. *307*

Überbleibsel der sabbatianischen Sekte in Salonichi. MS. XXXIII, 49—63. *308*

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. MS. XXXIII, 145—160. 193—207. 241—254. 289—304. 337—348. 414—431. 433—447. *309*

Notizen: 1. Ein dunkler Vers im Segen Bileams. 2. Die Veranlassung zum Verbote des Heidenöls. MS. XXXIII, 468 bis 474. *310*

Die kriegerische Bewegung in Palästina am Ausgange des zweiten Jahrhunderts. MS. XXXIII, 481—496. *311*

Historische und topographische Streifzüge. MS. XXXIII, 529 bis 551. *312*

1885.

Gedanken einer Jüdin über das Judentum in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Stuttgart 1885. [Neue Titel-Auflage des 1883 erschienenen »Briefwechsels einer englischen Dame über Judentum und Semitismus«.] *313*

Brief an den Geh. Sanitätsrat Kristeller in Berlin, betreffend den Ausschluß von der Hist. Kommission des DIGB, und Hinweis auf den geringen wissenschaftlichen Ertrag, der von deren Arbeiten zu erwarten ist, d. d. Breslau, 16. Oktober 1885. Meisl, Heinrich Graetz, S. 183. *314*

Historische und topographische Streifzüge. MS. XXXIV, 17—34. 193—209. 289—302. 433—453. 481—496. *315*

Sendschreiben über die Austreibung der Prager und böhmischen Juden unter Maria Theresia. MS. XXXIV, 49—62. *316*

Nachtrag zu dem Sendschreiben über die Vertreibung der Juden unter Maria Theresia. MS. XXXIV, 272—277. *317*

Schreiben an Master Th. . . in Triest über Kohelet. MS. XXXIV 74—92, 127—134. *318*

Eine massoretische Studie. MS. XXXIV, 97—109. *319*

Die Schicksale des Talmud im Verlauf der Geschichte. MS. XXXIV, 529—541. *320*

1886.

Die Auslegung und der historische Hintergrund der Weissagung in Jesaja, Kap. 24—27. MS. XXXV, 1—23. *321*

Ed. Mahler, 1. Astronomische Unterlagen über die in der Bibel erwähnte ägyptische Finsternis. 2. Astronomische Unterlagen über die in hebräischen Schriften erwähnten Finsternisse. MS. XXXV, 38—47. *322*

Nekrolog über Landrabbiner Dr. Adler in Cassel, gest. d. 5. Januar. MS. XXXV, 48. *323*

Eine eigentümliche alte griechische Pentateuchübersetzung mit längeren Zusätzen. MS. XXXV, 60—73. *324*

Eine Strafmaßregel gegen die Leviten. MS. XXXV, 97—108. *325*

Nachträgliches zu Berliners Targumausgabe. MS. XXXV, 190. *326*

Die allerneueste Bibelkritik Wellhausen-Renan. MS. XXXV, 193 bis 204. 233—251. *327*

Zur Bibel-Exegese. MS. XXXV, 219—227. 266—273. 367—376. 504—508, 543—557. *328*

Der Abschluß des Kanons des alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und dem Talmud. MS. XXXV, 281—298. *329*

Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft. MS. XXXV, 329—346. *330*

Grammatische und massoretische Studien zur heiligen Schrift. MS. XXXV, 377—388. *331*

Die Herrschaft des Christentums durch Constantins Bekehrung. MS. XXXV, 416—421. *332*

Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purimfestes. MS. XXXV, 425 bis 442, 473—503, 521—542. 1886. *333*

Ad. Neubauer Catalog der hebr. Hss. der Bodleiana. MS. XXXV, 460—472. *334*

Benj. Szold, D. Buch Hiob nebst einem Commentar. MS. XXXV, 515—516. *335*

Erklärung, daß Herr Dr. Frankl wegen andauernder Kränklichkeit aus der Redaktion ausgetreten sei. MS. XXXV, 520. *336*

1887.

משלי הרומאים בתלמוד ומדרש BOS. I, S. XX—XXVII. *337*

A jewish academy. Jew. Chronicle d. d. London, 22. Juli 1887. *338*

Judaism and biblical criticism. Jew. Chronicle d. d. London, 5. August 1887. *339*

Der Autor des massoretischen Werkes Ochlah w' Ochlah (אכלה ואכלה). MS. XXXVI, 1—34. Nachtrag 299—309. *340*

Ein Eheprozeß in der Familie Ibn Tibbon. MS. XXXVI, 49—59. *341*

Die Bedeutung der Priesterherrschaft für die Gesetzgebung während der zweiten Tempelzerstörung. MS. XXXVI, 97—118. *342*

Bedeutung der jüdischen Münzen mit dem Feststrauß (Lulab) und dem Portale. MS. XXXVI, 145—176. *343*

Nachtrag zu den lückenhaften Versen in der Bibel פסקא באמצע פסוק. MS. XXXVI, 193—200. *344*

Lehrinhalt der »Weisheit« in dem biblischen Schrifttum. MS. XXXVI, 241—257. 289—299. 402—410. 544—549. *345*

Parallelen aus der jüdischen Geschichte. MS. XXXVI, 327—357. [Eine **englische** Übersetzung davon von D. Jacobs erschien unter dem Titel: »Historic parallels on Jewish history« in den »Publications of the Anglo-Jewish historical exhibition« London 1888, Bd. 1, S. 1 ff., eine **hebräische** Übersetzung von Isaac S. Fuchs im Ha-Maggid s. t. דברי פי חכם Nr. 41—44, S. 323—25, 331—33, 339—41 u. 347—49, ein **Auszug** daraus in Brülls Popul. wissensch. Monatsbl. VII, 193—196.] *346*

Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch. MS. XXXVI 385—401. *347*

Nachruf für Dr. P. F. Frankl. MS. XXXVI, 423. *348*

Grammatische und masoretische Studie zur heiligen Schrift über den Gebrauch des Punktes Dagesch. MS. XXXVI, 425—451. 473—497. *349*

Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter und seine Bedeutung. MS. XXXVI, 509—521. *350*

Notiz über Gottesnamen in der heiligen Schrift. MS. XXXVI, 523—528. *351*

Einige Beispiele von ausgesucht tückischem Bekehrungseifer im byzantinischen Reiche. MS. XXXVI, 550—556. *352*

Brief an S. P. Rabinowitz betreffend die Verhandlung über die geplante hebr. Übersetzung der volkstümlichen Geschichte, d. d. Breslau, 28. Dezember 1887, Meisl, Heinrich Graetz S. 177. *353*

[1888.]

Volkstümliche Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Erster Band:** Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur zweitmaligen Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Vespasian. Mit einem Stahlstich: Moses, nach Michel Angelo. Leipzig. Oscar Leiner. VI u. 716 S. 8. **Zweiter Band:** Von der zweitmaligen Zerstörung Jerusalems bis zu den massenhaften Zwangstaufen der Juden in Spanien. Mit 1 Stahlstich: Moses Maimuni (Maimonides). Leipzig. Oscar Leiner (6) u. 712 S. 8. **Dritter Band:** Von den massenhaften Zwangstaufen in Spanien bis in die Gegenwart. Mit einem Stahlstich: Moses Mendelssohn. Leipzig. Oscar Leiner (4) u. 808 S. 8. *354*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Dritter Band.** Vierte verb. und stark verm. Auflage. Von dem Tode Juda Makkabis biz zum Untergange des jüdischen Staates. **Erste Hälfte.** XII u. 364 S. **Zweite Hälfte.** Mit einer Tafel judäischer Münzen aus der Zeit des Aufstandes. X u. S. 369 bis 858. 1888. 8. *355*

Significance of Judaism for the present and future. JQR I, 4—13 [S. zweiter Artikel, Nr. 362]. *356*

Brief an S. P. Rabinowitz. Fortsetzung der Verhandlungen über die hebr. Übersetzung der volkstümlichen Geschichte, d. d. Breslau, 3. Januar 1888. Meisl, Heinr. Graetz S. 178. *357*

Brief an S. P. Rabinowitz, enthaltend Einzelvorschläge zur Korrektur eines Bogens der hebr. Übersetzung der volkstümlichen Geschichte. Bd. I (unvollständig erhalten) d. d. Breslau, 18. Mai 1888. Meisl, Heinrich Graetz S. 178—180. *358*

Brief an S. P. Rabinowitz enthaltend Bemerkungen zur Korrektur der hebr. Übersetzung der ersten sechs Kapitel von Bd. I der volkstümlichen Geschichte und eine Äußerung über eine in Aussicht stehende unberechtigte russische Übersetzung der Geschichte, d. d. Carlsbad, 10. August 1888. Meisl, Heinrich Graetz, S. 180. *359*

Brief an S. P. Rabinowitz mit einigen Beilagen betreffend die Herbeischaffung geschichtlichen Materials für die Juden in Rußland und auf der Balkan-Halbinsel, Unterstützung der hebr. Übersetzung durch die Alliance Israélite Univ. und eine Bemerkung über die abgelehnte Erlaubnis zur Anfertigung einer jüdisch-deutschen Übersetzung, d. d. Breslau, ע״כ חרמ״ט Meisl, Heinr. Graetz S. 181. *360*

Les monnaies de Simon. RÉJ. XVI. 161—169. *361*

1889.

Significance of Judaism for the present and future. Zweiter Artikel [Vgl. Nr. 356]. JQR. II, 257—269. *362*

But réel de la correspondance échangée entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople. RÉJ. XIX, 106—114. *363*

Des prétendues monnaies de Siméon et de Bar Koziba. RÉJ. XVIII, 301—304. *364*

1890.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Achter Band:** Von Maimunis Tod bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal. **2. Hälfte. 3. verb.** u. stark verm. Aufl. mit einer Tabelle über die Abgaben der jüdischen Gemeinde in Kastilien und einem Widmungsblatt an die Königl.-spanische Akademie der Geschichte in Madrid. Leipzig, Oscar Leiner, XVI u. 508 S. 8. *365*

Hebr. Brief an Chajjim Nathan Dembitzer, betreffend die Entstehung der Vierländersynode in Polen d. d. Karlsbad, (26 Ab. 550 =) 12. August 1890 BOS. IV, 193. *366*

Hebr. Brief an Chajjim Nathan Dembitzer II, betr. die Frage, ob in der Tat R. Mordechai Jafe der Begründer der Vierländersynode in Polen gewesen ist, d. d. Breslau (18. Elul 550 =) 4. September 1890. BOS. IV, 196 f. *367*

Alexander (= Arabarch Alexander Lysimachus) and his gold lettered scroll. JQR. II, 102—104. *368*

Burning the Talmud in 1322. JQR. II, 104—106. *369*

Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif. RÉJ. XX, 11—15. 1890. *370*

La police de l'inquisition d'Epagne à ses débuts RÉJ. XX, 237 bis 243. 1890. *371*

1891.

Un point de repère dans l'histoire du roi David. RÉJ. XXI, 241 bis 245. 1890. *372*

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Neunter Band:** Von der Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal (1494) bis zur dauernden Ansiedelung der Marranen (!) in Holland (1618): 3. verb. u. verm. Auflage. Leipzig, Oscar Leiner, XIV u. 594 S. 8 *373*

The Genesis of the so called LXX, the first greek version of the Pentateuch. JQR. III, 150. *374*

Reply to Professor Swete's Remarks in the Expository. Times Edinburgh 1891. [Entgegnung auf Swetes Bemerkungen zu Nr. 374 über die LXX]. *375*

Bibl. studies. I. The last chapter of Zecharia JQR. III, 208 bis 219. II The central sanctuary of Deuteronowy JQR III, 219—230. *376*

Isaiah XXXIV u. XXXV. JQR. IV, 1—8. *377*

Letztes schriftstellerisches Unternehmen des sel. Prof. Graetz nach dessen eigener Darstellung. Brülls pop. wiss. Monatsblätter, XI, 276—279. *378*

A. fifthy years' retrospect. Jew. Chronicle, Jubilee supplement, d. d. London, 13. Novbr. 1891. *379*

1892.

Das Sikarikon-Gesetz. Jahresbericht des jüd. theol. Seminars Breslau, 1892, 18 S., 8. *380*

1892/95.

Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris **Testamenti libros.** Ex relicto defuncti auctoris [H. Graetz] manuscripto edidit. Guil. **Bacher.** Fasc. I Jesaiae . . . librum et Jer. cap. I—XXIX c. suppl. ad reliqu. Jer. partem continens. Breslau, Leipzig, New York, 1892, (4) u. 60 S., 4. *381*

Emendationes . . . cet. Fasc. II Ezech. et Duodecim prophetarum libros nec non Psalmorum (I—XXX) et Provebior. (I—XXII) partes continens. Breslau cet., 1893, (4) u. 34 S. 4. *382*

1893.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Vierter Band:** Vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Ab-

schluß des Talmud. 3. **verm.** und **verb.** Auflage bearbeitet von Dr. F. Rosenthal, Rabbiner. Leipzig, Oscar Leiner, XII, 484. S. 8. *383*

Emendationes cet Fasc III Pentat. et priorum prophetarum libros continens. Breslau cet., 1894, (4) u. 38 S., 4. *384*

1894.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Sechster Band:** Vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur (1027) bis Maimunis Tod (1205). **Dritte Auflage.** Leipzig. Oscar Leiner. XII, 398 S. *385*

Geschichte der Judeu von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Siebenter Band:** Von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal. **1. Hälfte.** 3. verb. Aufl , bearbeitet von Dr. J. Guttmann, Rabbiner. Leipzig. Oscar Leiner. XVI. 458 S. 8. *386*

1895.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Fünfter Band:** Vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch spanischen Cultur (1027). **3. verb. Auflage.** [Mit einer Zusatznote des Professor Harkavy in Petersburg über die Entstehung des Karaismus und mit Fußnoten von S. J. Halberstam in Bielitz]. Leipzig. Oscar Leiner. XX, 488 S. 8. *387*

1897.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Zehnter Band:** Von der dauernden Ansiedelung der Marranen (!) in Holland (1618) bis zum Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750). 3. verm. u. verb. Aufl. bearbeitet von Dr. M. Brann. Leipzig. Oscar Leiner. XII u. 520 S. 8. *388*

1900.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Elfter Band:** Vom Beginn der Mendelsohnschen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848). **Zweite** verm. und verb. Auflage von Dr. M. Brann. XIV, (2) 592 S. 8. *389*

1902.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Zweiter Band:** Geschichte der Israeliten vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160) **1. Hälfte:** Vom Tode des Königs Salomo bis zum babylon. Exil. Zweite verm. u. verb. Auflage, bearbeitet von Dr. M. Brann, Leipzig. Oscar Leiner. XII u. 468 S. 8. *390*

1905.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Dritter Band:** Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates. **Fünfte verb. und verm. Auflage**, erste Hälfte. Bearbeitet von Dr. M. Brann. Leipzig. Oscar Leiner. XII u. 364 Seiten. 1905. 8. *391*

1906.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Dritter Band:** Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates. **Fünfte verb. u. verm. Auflage, zweite Hälfte.** Bearbeitet von Dr. M. Brann. Mit vier Tafeln jüdischer Münzen aus der Zeit des Aufstandes. Leipzig. Oscar Leiner. VIII u. S. 369—858. 1906. 8. *392*

[1908.]

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Erster Band.** Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit). Nebst synchronistischen Zeittafeln. Mit einer Biographie nebst

Portrait von Dr. H. Graetz, verfaßt von Dr. Ph. Bloch. **2. verbesserte und ergänzte Auflage** von Dr. M. Brann in Breslau. Leipzig. Oscar Leiner (VI), 72, XXXII, 476 S. 8. *393*

Graetz. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Vierter Band:** Vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmud. **4. vermehrte und verbesserte Auflage.** Bearbeitet von Dr. S. Horovitz. Leipzig. Oscar Leiner. XII u. 484 Seiten. 8. *394*

1909.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Fünfter Band:** Vom Abschluß des Talmud bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur. **Vierte verb. u. erg. Auflage** von Dr. S. Eppenstein, Rabbiner in Briesen, Westpreußen. Leipzig Oscar Leiner. XX u. 572 S. 8. *395*

[0. J.]

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. **Sechster Band.** Vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur (1027) bis Maimunis Tod (1205). **4. Auflage.** Leipzig. Oscar Leiner. XII u. 406 S. 8. *396*

Volkstümliche Geschichte der Juden in drei Bänden. 2. Aufl. **1, Band.** Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur zweitmaligen Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Vespasian. — Mit einem Stahlstich: Prof. Dr. H. Graetz und einer Biographie des Verfassers von Dr. B. Rippner. Leipzig. Oscar Leiner. VI, XVI u 610 Seiten. **2. Band.** Von der zweitmaligen Zerstörung Jerusalems bis zu den massenhaften Zwangstaufen der Juden in Spanien. — Mit einem Stahlstich Moses Maimoni (Maimonides). (IV) 614 S. **3. Band.** Von den massenhaften Zwangstaufen in Spanien bis in die Gegenwart. Mit 1 Stahlstich: Moses Mendelsohn. IV, 712 S. 8. *397*

Four gener. of Tanaim. Jew. T. I, No. 19. *398*

Anhang.

Übersetzungen und Bearbeitungen der Geschichte der Juden.

1. Englische Ausgaben.

1867.

Influence of Judaism of the Protestant Reformation. [Übersetzt aus Band IX von Graetz, Geschichte der Juden]. Von S. **Tuska.** Cincinnati, 1867, 8. *399*

1873.

History of the Jews from the downfall of the Jewish state to the conclusion of the talmud. Translated under the auspices of the American Jewish Publication Society by James **Gutheim** New York, 1873, 8. [Übers. von Bd. IV.] *400*

1891.

History of the Jews, from the carliest times to the present day. Especially revised for this English edition by the author. Edited and in part translated by Bella **Löwy.** Vol. I [= Graetz I bis III, 1, S. 63. Nebst Vorrede des Vfs. und der Übersetzerin]. London, D. Nutt, 591 S., 8. [Kein Register, keine Noten]. *401*

History of the Jews. Vol. II [= Graetz III^{5}, 1, S. 64—IV Ende]. London, D. Nutt, 643 S., 8. *402*

1892.

History of the Jews. Vol. III [= Graetz, V, VI—VII^{2}, S. 202] London, D. Nutt, 672 S., 8. *403*

History of the Jews. Vol. IV [= Graetz VII^{2}, S. 203—X^{2}, S. 82] London, D. Nutt, 752 S., 8. *404*

History of the Jews. Vol. V [= Graetz X^{2}, S. 83—XI Ende. Ferner ist vom Vf. selber ein Überblick über die Zeit von 1848 bis 1870 nebst einem Rückblick auf die ganze Geschichte

hinzugefügt, S. 753—784. Am Ende Register zu allen 5 Bänden, S. 785—836] London, D. Nutt, 836 S., 8. *405*

History of the Jews. Vol. I: From the earliest period to the death of Simon the Maccabee. (135 B.C.E.) Philadelphia, Jew. Publications Society of Amer., 553 S., gr. 8. *406*

1893.

History of the Jews. Vol. II: From the reign of Hyrcanus (135 B.C.E.) to the completion of the Babylonian Talmud (500 C.E.), Philadelphia, Jew. Publ. Soc. of Amer., 656 S., 8. *407*

1894.

History of the Jews. Vol. III: From the revolt against the Zendik (511 C.E.) to the capture of St. Jean d' Acre by the Mahometans (1291 C.E.) Philadelphia, Jew. Publ. Soc. of America, VIII und 675 S., 8. *408*

History of the Jews. Vol. IV: From the rise of the Kabbala (1270 C.E.) to the permament settlement of the Marranos in Holland. (1618 C.E.) Philadelphia, Jew. Public. Soc. of America, 780 S., 8. *409*

1895.

History of the Jews. Vol. V: From the Chmielnicki persecution of the Jews in Poland (1648 C.E.) to the present time. (1870 C.E.). Philadelphia, Jew. Public. Soc. of America, 8. *410*

1898.

History of the Jews. Vol. VI: Memoir of the author by Dr. Philipp Bloch, chronogical table of Jewish history, index and four maps. Philadelphia, Jew. Public. Soc. of America, 644 S., 8. [In der Einband-Tasche sind 4 Karten hinzugefügt: 1) Semitic World; 2) Palestine at the time of Judges; 3) Pal. at the time of Herod; 4) Jew. Mahometan world]. *411*

1901.

History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day. Specially revised for this English edition by the author.

Edited and in part translated by Bella Löwy. (»Jewish Chronicle« Re-Jssue.) Vol. 1—(V) London, Myers-Co., 44. Booksellers' Row. Strand, WC. [Neu-Auflage der Ausgabe 1891—1892]. *412*

[Englische Übersetzung. Neudruck nach Stereotypplatten der ersten Ausgabe von 1891 ff. New York, Sarasohn and Son, 1901, 8.] *413*

2. Französische Ausgaben.

1867.

Sinai et Golgatha ou les origines de Judaisme et de Christianisme suivie d'un examen critique des évangiles anciens et modernes par H. Graetz. Traduit et mis en ordre par **Maurice Hess**. Paris, Michel Lévy-Frères (4), VIII et 420 S. 1867. 8. [Publication de la Société scientifique litéraire israélite.] *414*

1872.

Les Juifs d'Espagne. [Übers. aus Band VI der Graetzschen Geschichte der Juden von Moses **Hess**]. Paris, 1872, 8. *415*

1882.

Histoire des Juifs, traduit de l'allemand par M. **Wogue.** Tome Ier: De la sortie d'Égypte (1400) à l'Exode babylonien (534). Paris, libr. A. Lévy, 297 p., 8. [Kurze Noten S. 285—292. Kapitel-Übersicht S. 293—297]. *416*

1884.

Histoire des Juifs. Tome II: de l'Exode babylonien (534) à la destruction du seconde temple. Paris, 416 S., 8. [Kurze Noten S. 403—409. Kapitel-Übersicht S. 411—416]. *417*

1888.

Histoire des juifs Traduit de l'Allemand par Moïse **Bloch.** Tome III: De la destruction du seconde Temple jusqu' au declin de l'Exilarchat. Paris, A. Durlacher, 358 S., 8. [Keine Noten, Kapitel-Über- sicht S. 353—358]. *418*

1893.

Histoire des Juifs. Traduit de l'Allemand par Moïse **Bloch.** Tome IV: De l'époque du gaon Saadia (930) à l'époque de la Réforme (1500). Paris, A. Durlacher, 472 S., 8. [Kapitel-Übersicht S. 465—472]. *419*

1897.

Histoire des juifs, traduit de l'allemand par Moïse Bloch. Tome V: De l'époque de la Réforme (1500) à 1880. Avec une préface de M. Zadok **Kahn** gr. rabbin de France. Paris, A. Durlacher, VI u. 461 S., 8 [Kapitel-Übersicht S. 428—436. Inhalt der 5 Teile. S. 437. Alphabetisches Register S. 439—461]. *420*

3. Hebräische Ausgaben.

1875-76.

דברי ימי היהודים Graetz's Geschichte der Juden Bd. III: Vom Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates. Ins Hebräische übertragen von A. **Kaplan.** Wien 1875/76. 400+86 S 8. *421*

1876.

דברי ימי היהודים Graetz's Geschichte der Juden in hebräischer Übersetzung. I. Band: Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit) von K. **Schulmann.** Wien, 1876, 8. *422*

1888.

דברי ימי ישראל Volkstümliche Geschichte der Juden von H. Graetz, ins Hebräische übertragen von S. P. **Rabinowitz** (שפ"ר) Warschau, 1888, 8. *423*

1890.

דברי ימי ישראל מאת הד"ר ה. גרעטץ מתורגם עברית בהוספות הערות והארות מאת שאול פנחס ראבינאוויץ. חלק ראשון מיום היות ישראל בארץ ירשתו עד סוף ימי בית השני. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von

Dr. H. Graetz. Nach den Quellen neu revidiert mit Anmerkungen u. Noten versehen und ins Hebräische übersetzt von S. P. **Rabbinowitz** mit Noten von A. Harkavy. I. Band: Von der Besitznahme des hl. Landes bis Ende des II. Tempels. Warschau, Druck u. Verl. von Alapin, 532 S., gr. 8. *424*

1892.

דברי ימי ישראל חלק שני, מיום הדור האחרון לפני חחרבן הבית השני עד חתימת התלמוד. 2. Bd. Von dem Untergang des jüdischen Staatswesens bis zum Abschluß des Talmud. Warschau. Druck u. Verlag von J. Alapin, 512 S. gr. 8. *425*

1894.

דברי ימי ישראל חלק שלישי מחתימת התלמוד עד תקופת הפרחת הרבנות המחקרית וחכמת ישראל בספרד. 3. Band. Vom Abschlusse des Talmud bis zum Aufblühen der rabbinisch-talmudischen Wissenschaft in Spanien. Warschau, Druck u. Verlag von J. Alapin, 535 u. X S., gr. 8. *426*

1895.

דברי ימי ישראל חלק רביעי מימי דור הראשון לרבנים עד אחרי מות משה (הרמב״ם ז״ל). 4. Band. Von dem Aufblühen der rabbinischen Wissenschaft in Spanien bis nach dem Ableben Maimonides. Warschau, Druck u. Verlag von J. Alapin, 480, 60 u. VIII S., gr. 8. *427*

1897.

דברי ימי ישראל חלק חמישי, מימות הדור האחרון לאלף החמישי עד ראשית הרדיפות בספרד במחצית הראשונה למאה השניה לאלף הששי. 5. Band. Vom Ende des 5. Jahrtausend bis Anfang der Verfolgungen der Juden in Spanien. Warschau, Verlag Achiasaf, 425 u. 52 S., gr. 8. *428*

דברי ימי ישראל חלק ששי, מימי הרדיפות הראשונות בספרד (ק״ל–קנ״א) עד הגרוש הגדול בשנות רנ״ב – רנ״ט. 6. Band. Von den ersten Verfolgungen der Juden in Spanien bis zu ihrer gänzlichen Emigration aus Spanien und Portugal 1492—97. Warschau, Verlag Achiasaf, 495 S., gr. 8. *429*

1898.

דברי ימי ישראל חלק שביעי, מימי גרוש ספרד ופורטוגאליא בשנות רנ"ב – רנ"ט עד התחזקות ישוב היהודים בהולנדיא בשנת שע"ח, 7. Band. Von der Verbannung der Juden aus Spanien u. Portugal (1494) bis zur dauernden Ansiedlung der Marannen in Holland (1618). Warschau. *430*

1899.

דברי ימי ישראל, חלק שמיני, מימי אחרית התקופה הראשונה להתנועה השבתאית ועד דור צמיחת ההשכלה החדשה והחסידות – דור הרמבמ"ן הגר"א והבעש"ט. 8. Band. Vom Ende der sabbatianischen Bewegung bis zur Entstehung der modernen Aufklärung und des Chassidismus. Warschau VI u. 674, 8. *431*

1905.

תולדות היהודים. Eine getreue hebräische Übersetzung mit Anhang von **Nahum Sokolow.** Band 1—2. Warschau, Druckerei der »Hazefirah«. 1905. 8. Band 2 unbeendigt. *432*

תולדות היהודים. Graetz, Geschichte der Juden Band IX. Übersetzt von **Nahum Sokolow.** Warschau, 1905, 8. *433*

דברי ימי ישראל. Übersetzung von S. P. **Rabbinowitz.** Bd. I, 3. Auflage. Warschau, Alapin, 1905, 8. [Eine Beigabe für die Abonnenten des »Hed ha-Seman«]. *434*

1908—09.

דברי ימי היהודים. [Die hebräische Übersetzung des 11. Bandes mit Hinzufügung des Kapitels über Jesus, herausgegeben von Jos. Elijah Triwasch] Wilna, Buchhandlung »Hed ha-Seman«, 1908—09. 426, VI. XXXVIII, XLV (1) p. 11, 8. [Eine Beigabe für die Abonnenten des »Hed ha-Seman«]. *435*

4. Jüdisch-deutsche Ausgaben.

1897—98.

Die jüdische Volksgeschichte. Nach der volkstümlichen Geschichte der Juden. Frei bearbeitet von Joseph Judah **Lerner.**

Warschau: N. G. Sachs, 1897—98. 4 Teile in 1 Bande, 8. T. I.: bis zur Zerstörung des 2. Tempels. 274. S., 8. — T. II. bis zur Vertreibung aus Spanien 336 S., 8. — T. III. bis Sabbatai: Zwi 260 S., 8. — T. IV bis zur Gegenwart 265 S., 8. In Jüdisch-Deutsch. [Des Übersetzers Name erscheint nur auf der Titelseite des ersten Teiles. — Die 2. Auflage wird als Prämie den Lesern des »Moment« geliefert]. *436*

1910.

Die jüdische Geschichte zusamengestelt un [in jüdisch-deutscher Sprache] bearbeitet nach Graetz un die neueste historische Quellen durch J. L. **Leiserowitz.** Unter der Redakzie von Hillel Zeitlin [Bd. 1.] Warschau: Verlag »Welt Bibliothek«, 1910, 12. *437*

1913.

געשיכטע פון ישראל פון נאך דעם מבול בים צום היינטיגן טאג mit Vorwort von Hillel **Zeitlin.** Bearbeitet unter Beteiligung von B. Karlinski, Jacob Leiserowitz und A. Riklis. Warschau 1913, 8. Sieben Teile in 3 Bänden. B. I (T. 1: XXII u. 218 S. — T. II: S. 219—500. — T. III: S. 500—750) Bd. II (T. IV: S. 1—287. — T. V: S. 289—556), Bd. III (T. VI S. 1—244. T. VII: S. 245—450). *438*

1915.

אילוסטרירטע אידישע פאלקס-געשיכטע. Übersetzt durch J. Spiro. Verlag Jehudijoh. Warschau 1915—1917 in 12 Teilen. T. I: 203 S., T. II: 200 S. 1915, 8. *439*

1917.

אידישע פאלקם געשיכטע. Übersetzt durch J. Spiro. Verlag Jehudijoh Warschau 1915/17 in 12 Teilen. — T. III: 195 S.; T. IV: 184 S., T. V: 184 S., 1917, 8. [Mehr noch nicht erschienen]. *440*

Jargonübersetzung von **Friedmann** in Wilna. *441*

5. Polnische Ausgaben.

1902.

Historja żydów (mniejsza) przez Prof. Dra H. Graetza. Z niemieckiego przełozyt St. Szenhak. Tom pierwszy. Warszawa, Centnerszwer, II, 810, II S., gr. 8. *442*

1908.

Historja żydów . . . Tom. drugi. Warschau, Centnerszwer, 804 u. II S., gr. 8. *443*

1914.

Historja zydów . . . Tom trzeci. Część pierwsza rwsza. Warschau, Centnerszwer, S. 1—298. [Entspricht dem Original S. 1—260]. *444*

6. Russische Ausgaben.

1880.

Istorija jewrejew. Übersetzt aus dem Deutschen, Verlag von M. Chaschkes. Bd. 5. Moskau, E. Lissner und I. Roman X u. 398 S. 8. [= Bd. V ohne Noten]. *445*

Istorija jewrejew . . . Bd. 6. Moskau, 1880, VIII, 314 u. V S. 8. [= Bd. VI. Abschn. 1—9 ohne Noten]. *446*

1883.

Istorija Jewrejew . . . Fünfter Band: Übersetzt aus der zweiten deutschen Ausgabe vom Jahre 1871 mit Zusätzen. St. Petersburg, Verlag der Gesellschaft zur Verbreitung von Bildung unter den Juden in Rußland, XII u. 548 S. 8. [S. 463 bis 538 enthalten die Bemerkungen Harkawys]. *447*

1884.

Istorija jewrejew . . . Tom. III Moskau, N. I. Chaschkes, XX u. 320 S., 8. [= Bd. VI, Abschn. 10—11 u. Bd. VII, Abschn. 1—8]. *448*

Istorija Jewrejew . . . Bd. VI in russischer Übersersetzung in der Zeitschrift Jewreiskoje Obosraenje. Petersburg. [Nur S. 1 bis 192 erschienen]. *449*

Geschichte der Juden. Bd. VII in russischer Übersetzung. Herausgegeben von **Gretmann.** Moskau, 8. *450*

Istorija Jewrejew . . . Bd. XI hrsg. von O. J. Bakst in russischer Übersetzung. St. Petersburg, 1884, 8. [Die russische Übersetzung der Kapitel über die Reaktion 1814/20, sowie über Börne u. Heine im XI. Band erschien bereits in Woschod 1881 Nr. 7, 10. 11.] *451*

1888.

Istorija Jewrejew . . . Band X Übersetzt aus dem Deutschen unter der Redaktion von A. J. Harkavy. St. Petersburg, VI u. 514 S. 8. [Bemerkungen von Harkavy sind nicht dabei.] *452*

Populjarnaja istorja jewrejew. (Volkstümliche Geschichte der Juden). Ins Russische übers. von **Schwarzmann.** Kiew, 1888, 8. *453*

1901.

Istorija jewrejew. Bd. V in russischer Übersetzung. Übers. nach der 2. deutschen Auflage mit Beilagen. [2. Auflage der Ausgabe von 1883, vgl. Nr. 447]. *454*

1902.

Istorija Jewrejew . . . Band VI. Übersetzt aus der letzten (3.) deutschen Ausgabe unter der Redaktion und mit Anmerkungen von dem Dr. der Geschichte des Orients A. J. Harkavy. St. Petersburg, Verlag von AE. Landau, 1902. VI u. 336 u. CXXXVIII S., 8. [Die Übersetzung ist verschieden von der 1884 begonnenen, vgl. Nr. 448]. — Harkawys Bemerkungen auf S. LXXIII—CXXXI. *455*

1906.

Istorija jewrejew . . . [wahrscheinlich neue Auflage einer 1904—1908 in zwölf Bänden erschienenen Ausgabe]. Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von O. Inber. **1. Band,** 2. Auflage. Odessa. Buchhandlung Scherman, [= dt. Ausgabe I]. Am Anfange eine Abhandlung über die neueren Ansichten über die Bibel (aus Anlaß von Babel und Bibel) vom Red. O. Inber. *456*

1907.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von O. Inber. **Band II,** 2. Aufl. [= dt. Ausgabe II]. *457*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Dritter Band:** (160 vor — 49 nach) [= III$_5$, 1. Hälfte.] Odessa, Buchhandlung Scherman. *458*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Vierter Band:** Vom Tode Herodes II bis zur Zerstörung des 2. Tempels (70) [= dt. Ausgabe III$_5$, 2. Hälfte.] Odessa. Buchhandlung Scherman, 8. *459*

O. J.

Istorija jewrejew Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Fünfter Band:** [= dt. Ausgabe IV.] Odessa. Buchhandlung Scherman, 8. *460*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt. Neudruck unter der Redaktion Harkavys [vgl. die Ausgabe von 1883 oben Nr. 447]. **Sechster Band:** [= dt. Ausgabe V]. Odessa. Buchhandlung Scherman, 8. *461*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Siebenter Band;** [= dt. Ausgabe VI]. Odessa. Buchhandlung Scherman, 8. *462*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Achter Band:** Erste Hälfte. [= dt. Ausg. VII. Bd.] Odessa. Buchhandlung Scherman, 8. *463*

O. J.

Istorija jewrejewIns . . . . Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Neunter Band:** [= dt. Ausgabe VIII]. Odessa. Buchhandlung Scherman, 8. *464*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt uuter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Zehnter Band:** [= dt. Ausgabe IX]. Odessa, Buchhandlung Scherman, 8. *465*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Elfter Band:** [= dt. Ausgabe X]. Odessa, Buchhandlung Scherman, 8. *466*

O. J.

Istorija jewrejew . . . Ins Russische übersetzt unter der Redaktion von Benjamin Schereschewski. **Zwölfter Band:** Vom Beginn der Mendelsohnschen Zeit (1760) bis in die neueste Zeit (1848.) [= dt. Ausgabe XI]. Odessa, Buchhandlung Scherman, 8. *467*

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
»Der Fremde ist der Feind«. Von M. Güdemann . . .	1— 6
Die Fluchpsalmen im Urteile Luthers und Franz Delitzschs	241—246
Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems. Von Adolf Schwarz	392—411
Flavius Josephus bei H. Graetz. Von L. Treitel . . .	385—391
Einige Berichtigungen zu meiner Ausgabe des Sifre. Von S. Horovitz	239—240
Zur Geographie Palästinas in der Zeit der Mischna. Von Samuel Klein	133—149
Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem. Von M. Güdemann	422—443
Graetzens Schema zu einer enzyklopädischen Bearbeitung des Talmud. Von Ph. Bloch	412—421
Die Vortragszeichen der Samaritaner. Von A. Z. Idelsohn	117—126
Notizen zur »Kleinen Chronik«. Von S. Krauß	7— 25
Die תוספתא in den Halachot Gedolot. Von J. N. Epstein	127—132
Über einige englische Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zur jüdischen Literatur. Von Jacob Guttmann	247—262
Zur Geschichte der Vertreibung der Juden aus Rothenburg o. Tauber 1519/20. Von August Schnizlein	263—284
R. Juda Mehler II. Von Leopold Löwenstein	285—291
Nachbemerkung zu R. Juda Mehler II. Von M. Brann .	291—292
Das Wort Pharisäer bei Spinoza. Von N. Porges . . .	150—165
Joseph Jonas Theomim Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742 bis 45) und seine Zeit. (Schluß). Von Majer Balaban 51—71.	166—175
Lazarus Bendavid. Von Jacob Guttmann . . . 26—50.	176—211
Der Briefwechsel zwischen Isak Noa Mannheimer und Leopold Zunz. Von M. Brann und M. Rosenmann. 89—116.	293—318

Seite

Heinrich Graetz. Von M. Brann . . . . . 321—346
Heinrich Graetz v. M. Güdemann . . . . . 347—355
Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte. Von Hermann Cohen . . . . . 356—366
Graetz als Exeget. Von N. Porges . . . . . 367—384
Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen. Von M. Brann . . . . . 444—491

Verzeichnis der in der Monatsschrift erschienenen und nicht mit vollem Namen unterzeichneten Aufsätze. Von M. Brann . . . . . 212—215

Vierzehnter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . . . . . 81— 85
Protokoll der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vom 27. Dezember 1916 . . . . . 86— 87
Protokoll der Mitgliederversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vom 27. Dezember 1916 88
Berichtigung 320

Besprechungen.

Adler, Simon, Geschichte der Juden in Mülhausen im Elsaß. Von Willy Cohn . . . . . 319—320
Buber, Martin, Vom Geiste des Judentums. Von Alois Schweiger . . . . . 72— 78
Carlebach, Joseph. Lewi ben Gerson als Mathematiker. Von B. Cohn . . . . . 216—220
Epstein, J. N., Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Von Samuel Poznański . . . . . 220—234
Levy, Max, Der alte israelitische Friedhof zu Worms am Rhein. Von L. Grotte . . . . . 79—80
Thomsen, Peter, Die Palästina-Literatur, eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung. Von A. Sandler 234—236
Wachstein, Bernhard. Hebräische Grabsteine aus dem 13.—15. Jahrhundert in Wien und Umgebung. Von Ludwig Lazarus . . . . . 236—238
Wittner, Doris, Die Geschichte der kleinen Fliege. Von E. Brann . . . . . 328—239

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

	Seite		Seite
Balaban, M., . . .	51. 166	Idelsohn, A. Z., . . .	117
Bloch, Ph., ...	412	Klein, S., ...	133
Brann, M. 89. 212. 291. 293. 321. 444		Krauss, S., ...	7
Brann, E., ...	238	Lazarus, L., ...	236
Cohen, H., ...	356	Löwenstein, L., . . .	285
Cohn, B., ...	216	Porges, N., ...	150. 367
Cohn, Willy, ...	319	Poznański, S., ...	220
Epstein, J. N., ...	127	Rosenmann, M., . .	89. 293
Grotte, L., ...	79	Sandler, A., ...	234
Güdemann, M., 1. 347.	422	Schnizlein, A., ...	263
Guttmann, J., . 26. 176.	247	Schwarz, A.	392
Horowitz, S., ...	239	Schweiger, A., ...	72
		Treitel, L., ...	385

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

BINDING ... MAY 14 1974

DS
101
M6
Jg.61

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY